Dr. M. Khusna Amal, S.Ag., M.Si

Kelas Menengah NU

Dinamika Intelektual, Konstelasi Kekuasaan, dan Stagnasi Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru

Kelas Menengah NU

Dr. M. Khusna Amal, S.Ag., M.Si

Kelas Menengah NU

Memperkuat Islam Sipil, Meneguhkan Demokrasi: Sebuah Ikhtisar

Kehadiran kelas menengah santri baru dalam komunitas NU di Jember –yang ditandai tidak saja munculnya intelektual dan aktivis santri terdidik dengan ideologinya yang liberal-progresif melainkan juga para ulama kosmopolit berhaluan moderat— telah menciptakan perubahan-perubahan mendasar dalam gerakan sosial-politik Nahdlatul Ulama (NU). Terkoneksi dengan gerakan demokratik-keagamaan yang dilancarkan Abdurrahman Wahid beserta sejumlah intelektual muda NU progresif di tingkat nasional, santri baru berkonribusi penting dalam mengeluarkan NU dari pusaran politik praktis menuju politik kebudayaan Islam yang dalam perjuangannya berorientasi pada toleransi, pluralisme, dan demokratisasi daripada Islamisasi. Kembalinya NU ke *khittah* (1984) merupakan hasil prestisius dari perjuangan politik kebudayaan santri baru dalam persaingannya dengan kelompok Islam politik.

Secara dialektik, merosotnya pengaruh Islam politik berimbas

pada peningkatan pamor Islam sipil dengan gerakandemokratik keagamaannya. Pendulum politik Orde Baru yang lebih condong kepada Islam sipil daripada Islam politik –yang sejak awal pemerintahannya dianggap sebagai ancaman paling serius terhadap *status quo*— semakin memperkuat posisi santri baru. Dengan mengontrol NU dan memanfaatkan hubungan akomodatifnya dengan pemerintah, santi baru memiliki ruang cukup luas untuk mengakses kebijakan negara yang dapat didayagunakan sebagai modal dalam memperjuangkan agenda demokratisasi, perjuangan demi makna dan identitas, dan tidak ketinggalan pula perjuangan demi kepentingan ekonomi-politiknya.

Seiring dengan melonjaknya jumlah intelektual santri terdidik (1990-an), maka tuntutan terhadap perubahan sosial-politik dan hasrat untuk mendapatkan keuntungan ekonomi-politik juga semakin meningkat. Meski sikap pemerintahan Orde Baru sendiri mulai inklusioner terhadap kelompok Islam sipil, namun ranah kekuasaan tetap eksklusioner dari agen-agen Islam sipil tersebut. Kendali kekuasaan negara (pemerintahan), mulai dari tingkat pusat sampai daerah, berada dalam kontrol penuh kelompok oligarki yang terdiri dari para birokrat, elit politik, militer, dan pengusaha yang berada di bawah jaringan patronase rezim Orde Baru. Dengan demikian, terjadinya perubahan sikap akomodatif rezim Orde Baru terhadap Islam sipil, tidak banyak merubah basis posisional santri baru. Secara politik, santri baru tetap berada pada margin pinggiran yang memaksanya berkutat dengan kerja-kerja sosial di luar negara.

Tampaknya, rasa frustasi kelas menengah santri baru terhadap dunia politik itulah –sebagaimana ditunjukkan pada masa-masa sebelumnya— yang turut mengubah haluan perjuangan mereka ke jalur kultural. Santri baru pun kemudian mengambil pilihan untuk aktif di berbagai asosiasi dan organisasi sipil *(civil society organizations).* Konsekuensinya, santri baru pun lebih banyak berkutat

dengan kerja-kerja kerakyatan daripada perpolitikan praktis. Melalui kerja-kerja sosialnya itulah, santri baru justru memiliki keuntungan kompetitif *(surplus values)* dalam bidang sosial, ekonomi, pendidikan, dan keagamaan.

Lebih jauh, keterlibatan kelas menengah santri baru dalam berbagai *civil society organizations*, yang telah membawa mereka berposisi sebagai artikulator kepentingan publik ataupun –meminjam istilah Gramsci intelektual organik-- dan mulai menyuarakan partisipasi politik secara lebih besar. Mereka terlibat dalam kerja-kerja pendidikan kerakyatan, mengajarkan masyarakat tradisi demokrasi, melakukan advokasi dan pembelaan hak-hak sipil, dan kerja-kerja politik kebudayaan lainnya. Temperamen ideologi-politik populis dan progresif mereka semakin menguat saat rezim Orde Baru kembali memainkan kartu Islam konservatif untuk merepresi agen-agen Islam sipil –yang gerakan demokrasinya telah memberikan lampu kuning terhadap *status quo*.

Tersegmentasi ke dalam kelompok-kelompok sosial atas dasar perbedaan identitas (agama, etnik, gender, seks, status sosial) dan kelas (ekonomi kuat, sedang, lemah), santri baru masih memiliki kesadaran politik untuk membangun kolektivitas --kesamaan identitas *(identity in difference)* dalam perbedaan dan keberagamaan dalam kebersamaan identitas *(difference in identity)*. Tanpa harus menanggalkan interes personal, komunal, dan sektoral berdasarkan garis identitas, etnik, dan juga kelas, secara objektif santri baru mulai berpoposisi terhadap rezim Orde Baru. Mereka pun mulai mendesakkan agenda perubahan sosial-politik tanpa rezim otoritarianisme Soeharto. Dengan *surplus value* berupa kekuatan asosiasi sipil yang dirintisnya sejak lama, ketegangan di internal rezim pemerintahan, dan momentum krisis ekonomi, mereka berhasil membangun aliansi sipil ke dalam blok reformis yang diberi nama Foker (Forum Kerja Reformasi). Puncaknya, aksi-aksi kolektif di tingkat lokal yang dilancarkan santri baru –bersama-sama elemen

civil society lainnya— turut berkontribusi penting dalam memperdalam gerakan reformasi nasional yang berujung pada lengsernya Soeharto.

Setelah jatuhnya Soeharto, agen-agen Islam sipil dari kelas menengah NU kembali terlibat dan melibatkan diri dalam medan pertarungan kekuasaan pasca Orde Baru. Mereka berkepentingan untuk (tidak sebatas mendapatkan posisi dalam struktur kekuasaan baru), mengontrol ruang perpolitikan pasca Orde Baru agar tidak didominasi kembali oleh kekuatan-kekuatan konservatif. Sekalipun Orde Baru sudah runtuh, namun jalan bagi kelas menengah santri baru untuk dapat mengonsolidasikan kekuatan Islam sipil secara kohesif, ternyata tidak mudah dilakukan. Alih-alih berhasil mengonsolidasikan kekuatan Islam sipilnya secara lebih solid dan koheren, mereka justru terfragmentasi ke dalam kelompok-kelompok sosial-politik dengan identitas, agenda, dan kepentingan yang beragam dan bahkan bertabrakan.

Aliansi-aliansi strategis yang sempat terkonsolidasikan pun semasa reformis seperti Forum Demokrasi (Fordem) dan Foker (Forum Kerja Reformasi), menjadi berantakan seiring dengan kembalinya kelas menengah santri (tidak terkecuali unsur-unsur reformis dari kelas menengah NU) ke dalam komunitas primordialnya. Masing-masing kelompok pun berkecenderungan untuk mereorganisasi kekuatan sosial-politiknya, salah satunya diwujudkan dalam pembentukan partai politik berbasis massa Islam. Fakta ini seolah menegasikan asumsi para penganut teori transisi demokrasi yang mengatakan bahwa runtuhnya rezim otoriter akan berdampak positif bagi menguatnya *civil society* yang dipelopori kelas menengah reformisnya. *Civil society* yang kuat otomatis akan memperkuat proses transisi menuju pematangan demokrasi. Sebaliknya, *civil society* yang lemah, hampir pasti, berujung pada kegagalan demokrasi.

Di kalangan NU sendiri, munculnya sejumlah partai politik

dengan mengambil identitas ataupun basis massa NU (seperti PKB, PNU, Partai Sunni, PKU), tidak hanya mengafirmasi adanya pluralitas melainkan juga fragmentasi perpolitikan di kalangan kelas menengahnya. Sekalipun diikat oleh kesamaan identitas keagamaan, mereka cenderung bergerak mengikuti agenda, orientasi, ideologi, dan kepentingan ekonomi-politik masing-masing. Praksis disorganisasi yang dilakukan Orde Baru, turut mewariskan perpecahan pula dalam perpolitikan NU. Asumsi akan terjadinya sinergi antara asosiasi sipil dengan partai politik yang didirikan NU, pada kenyataannya sulit diwujudkan. Kondisi semacam ini yang membuat unsur-unsur reformis dari kelas menengah NU, mau tidak mau, harus berkompetisi dan sekaligus bernegosiasi dengan sesama kelas menengah NU dan juga kelas-kelas sosial lainnya, dengan aneka citraan dan kepentingan, dalam ruang pertarungan bebas (baca: liberal) pasca Orde Baru.

Dalam medan pertarungan kekuasaan pasca Orde Baru yang semakin liberal, kompetisi antar kekuatan sosial yang berlangsung mulai menjurus pada pertarungan yang bersifat –meminjam istilah Vedi R. Hadiz— predatoris. Meski bukan satu-satunya, kekuatan modal menjadi variabel yang sangat menentukan posisi setiap aktor dalam medan pertarungan kekuasaan tersebut. Terbukti, mereka yang memiliki akumulasi modal (terutama material, sosial, kultural, dan simbolik) besarlah yang kembali berhasil mendominasi medan pertarungan kekuasaan pasca Orde Baru. Akibatnya, unsur-unsur reformis dari kelas menengah NU yang sebatas mengandalkan modal sosial, kultural, dan simbolik, harus menerima kenyataan pahit kalah bersaing dengan kekuatan-kekuatan dominan baik yang berasal dari internal maupun eksternal NU, yang sebagian besar mereka itu berasal atau terkoneksi dengan jaringan patronase rezim Orde Baru, --sebuah kekuatan oligarkis yang semasa reformasi menjadi musuh bersama untuk ditaklukkan.

Tidak sebatas kalah bersaing dalam konstelasi kekuasaan, ke-

las menengah santri baru –bersama unsur-unsur reformis dari *civil society*-- yang memiliki saham besar dalam melengserkan Soeharto, juga mengalami kesulitan untuk memberikan bentuk terhadap perpolitikan pasca Orde Baru. Tetap saja, aktor-aktor politik lama yang berhasil mendominasi parpol, parlemen, dan birokrasi pemerintahan di Jember. Hanya saja, berbeda dari periode Orde Baru, dominasi aktor-aktor politik lama atas kekuasaan pasca Orde Baru tidak lagi dilakukan secara sentralistik, melainkan melibatkan aliansi dengan kekuatan-kekuatan baru. Samsul Hadi Siswoyo dan M.Z.A. Djalal (bupati Jember pasca reformasi) merupakan birokrat-politisi yang dibesarkan di bawah sistem patronase Orde Baru yang dalam meraih kekuasaannya melibatkan aliansi dengan kekuatan-kekuatan politik baru, termasuk dari kalangan NU.

Satu hal yang penting dicatat ialah bahwa kemenangan aktor-aktor politik lama diperoleh melalui mekanisme demokrasi, pemilihan umum dan pemilihan kepala daerah (Pilkada). Hanya saja, demokrasi yang berlangsung dalam peta persaingan dan pertarungan kekuasaan bebas, tetap diwarnai oleh kekerasan-kekerasan simbolik yang melibatkan barisan keamanan sipil maupun negara, kekuatan hitam, dan intervensi politik uang *(money politic)*. Memperkuat pandangan Vedi R. Hadiz, hasil penelitian ini menemukan fakta bahwa politik uang memang menjadi variabel utama –dan boleh jadi paling utama-- dalam menentukan arah dan hasil dari pertarungan kekuasaan pasca Orde Baru. Berhimpitan dengan modal kultural dan simbolik, modal material menjelma menjadi semacam *kartu As* dalam memenangkan persaingan dan sekaligus mempertahankan stabilitas kekuasaan dan pemerintahan.

Ketika kekuatan-kekuatan lama dalam aliansinya dengan sebagian kekuatan baru berhaluan konservatif yang berhasil mengambil tempat utama dalam ruang perpolitikan pasca Orde Baru, maka format kekuasaan (rezim pemerintahan) yang muncul pun tidak banyak mengalami perubahan mendasar. Birokrasi, par-

lemen, partai politik, organisasi korporasi, orang-orang berpengaruh, kekuatan-kekuatan eskternal (termasuk *civil society*) yang segaris dengan cara pandang rezim (baca: rezimis), dan orang-orang yang berkeringat secara politik, menjadi elemen-elemen penting yang menopang jaringan kekuasaan di Jember. Unsur-unsur kritis dan independen dari kelas menengah NU, apalagi elemen masyarakat sipil kelas bawah (petani dan buruh), tetap saja terisolir dari arus utama kekuasaan yang semi inklusioner. Dalam hal ini, kerangka institusional kekuasaan pemerintahan betul telah mengalami perubahan, namun relasi kekuasaan yang menopangnya masih bertahan dalam konteks institusional baru.

Meski demikian, corak pemerintahan daerah pasca Orde Baru dapat dikatakan tidak lagi seotoriter rezim Orde Baru. Sebab, rezim pemerintah daerah tidak lagi memiliki otonomi penuh sebagaimana otonomi yang dinikmati para penguasa di era Orde Baru. Akibatnya, jalan untuk mempertahankan kekuasaan dan menstabilkan pemerintah, harus ditempuh rezim berkuasa melalui mekanisme penguatan barisan komite atau koalisi yang terdiri dari sejumlah faksi dengan agenda dan kepentingannya yang beragam. Bahkan, rezim berkuasa dituntut pula untuk mampu menjalin relasi dengan elemen-elemen masyarakat paling bawah, melalui berbagai kebijakan populis. Oleh karena itu, bertaburnya program populis yang dibiayai APBD tidak dapat dimaknai semata-mata sebagai bentuk komitmen rezim berkuasa terhadap agenda kerakyatan, melainkan menjadi bagian dari politik transaksional yang bermuara pada penguatan legitimasi kekuasaan.

Dalam pola relasi kekuasaan semacam itu, siapapun yang memegang kendali kekuasaan tidak cukup mudah untuk mengambil keputusan secara independen kecuali harus menegosiasikan dengan barisan komitenya. Terlebih sejumlah besar komite yang tergabung lebih mengutamakan kepentingannya pribadi maupun kelompoknya masing-masing daripada kepentingan publik. Konse-

kuensinya, rezim berkuasa pun dituntut untuk terus memelihara keseimbangan kekuatan dalam barisan komitenya, sembari mendisorganisasi kekuatan-kekuatan antagonistik melalui cara-cara yang lebih populis.

Implikasinya, pola relasi kekuasaan yang berlangsung antara negara dengan *civil Islam* yang dimotori kelas menengah reformisnya --termasuk dari kelas menengah NU--, sebagaimana kasus di Jember, dapat dikatakan belum menunjukkan perimbangannya secara signifikan. Sekalipun tidak memiliki otonomi penuh lagi, negara pasca Orde Baru tetap menjadi aktor dominan dibandingkan masyarakat sipil. Apa yang diprediksikan Daniel S. Lev bahwa negara, siapa pun yang mengendalikannya, secara tidak seimbang merupakan kontestan lebih kuat dan tampak-tampaknya akan tetap demikian untuk jangka waktu lama ke depan, masih menemukan relevansinya.

Mencermati dinamika konstelasi kekuasaan sebagaimana digambarkan di atas, dapatlah dikatakan bahwa proses-proses perpolitikan pasca Orde Baru tidak secara linier mengarah pada apa yang disebut proses transisi menuju konsolidasi demokrasi sebagaimana pandangan kaum liberalis. Bertolak dari kasus kontestasi kekuasaan di Jember, --dan mungkin juga di daerah-daerah lain-- ketiadaan rezim yang otoriter dan dominatif tidak secara otomatis memunculkan kelas menengah reformis yang semakin kuat, kohesif dan koheren dalam mengimbangi hak-hak istimewa negara. Meski demikian, menafikan sumbangan demokrasi dari elemen-elemen Islam sipil dan lainnya juga merupakan kekeliruan besar. Ketiadaan rezim pemerintahan yang otoriter ataupun rezim dengan kepemilikan otonomi dan otoritas tidak otonom, jelas membuktikan adanya kekuatan-kekuatan sosial yang menjadi penyeimbangnya.

Oleh karena itu, temuan penelitian ini tidak berujung sebatas pada justifikasi bahwa Islam sipil selaras *(compatible)* dengan de-

mokrasi. Argumentasinya, nilai-nilai dan tradisi yang dikembangkan Islam sipil memang mendukung proses demokratisasi sebagaimana temuan Saiful Mujani. Lebih dari itu, konstelasi kekuasaan yang di dalamnya melibatkan persaingan dan pertarungan antara kekuatan Islam sipil dengan kekuatan negara, dan kekuatan-kekuatan sosial lainnya, telah menghasilkan suatu format demokrasi yang khas. Dalam konteks pasca Orde Baru, format demokrasi yang muncul adalah semacam demokrasi liberal yang memungkinkan semua elemen sosial terlibat dalam arena partisipasi dan persaingan bebas. Dalam pasar bebas itu, aktor-aktor politik yang sementara ini memiliki kemampuan menggabungkan aneka modal material, sosial, kultural dan simboliklah, yang berhasil mendominasi ruang demokrasi, sedangkan elemen reformis dari kelas menengah dan terlebih masyarakat kelas bawah berada pada garis margin.

Kendatipun demikian, perkembangan demokrasi pasca Orde Baru, dapat dikatakan jauh lebih jika dibandingkan dengan periode Orde Baru yang menutup rapat-rapat ruang kebebasan bagi setiap warga negara untuk mengartikulasikan kepentingan politiknya. Secara dialektik, ketiadaan rezim otoritarianisme pasca Orde Baru, tidak bisa dilepaskan dari kebangkitan *civil Islam* dengan kelas menengah santri baru sebagai tulang punggungnya. Secara faktual, PTAI sendiri memberikan sumbangan tidak kecil dalam melahirkan kelas menengah santri baru yang memiliki pemikiran keagamaan yang moderat, inklusif, toleran, dan anti-sektarian. Karena itulah, direkomendasikan agar pengembangan wacana pemikiran keislaman di PTAI melalui pendidikan dan pengajaran, penelitian, dan aksi pengabdian masyarakat, tetap berorientasi pada perubahan sosial-masyarakat yang demokratis dengan mendasarkan Islam sebagai sumber etik-moral dan publik-politiknya. Meminjam istilah Bourdieu, PTAI telah berhasil mengembangkan *habitus* Islam demokratis.

Pengantar Rektor IAIN Jember

Puji syukur kita panjatkan kehadirat Allah SWT, Dzat Yang Maha Memberi atas segala limpahan nikmat, karunia dan anugerah pengetahuan kepada hamba-Nya, sehingga program GELARKU (Gerakan Lima Ratus Buku) periode tahun ketiga, 2015 dapat berjalan sesuai rencana. Sholawat serta salam semoga tetap tercurahkan kepada junjungan Nabi Muhammad SAW, keluarga, serta para sahabatnya yang telah mengarahkan umat manusia kepada jalan yang benar melalui agama Islam.

Program GELARKU (Gerakan Lima Ratus Buku) ini terlahir dari semangat untuk menumbuhkan atmosfir akademik di kalangan civitas akademika, termasuk tenaga kependidikan. Dan program GELARKU periode 2015 ini merupakan program periode ketiga sejak dicanangkan sebagai program unggulan tahun 2013. Karenanya, GELARKU merupakan program yang dimaksudkan untuk memberikan target yang jelas terhadap karya akademik yang dapat dihasilkan warga kampus. Hal ini sekaligus mendorong semua warga kampus untuk terus berkarya. Setidaknya, program

ini sebagai rangkaian dari program yang sudah dicanangkan, yakni “Doktorisasi di Kampus Santri”, sebagai salah satu ukuran bahwa di masa kepemimpinan kami tidak ada lagi dosen yang bergelar magister.

Boleh dikatakan, berbagai program itu diakselerasikan dengan kekuatan sumber daya manusia yang tersedia di kampus yang memang sudah menyandang “alih status” dari STAIN Jember menjadi IAIN Jember. Sehingga tidak berlebihan, jika IAIN Jember sebagai satu-satunya Perguruan Tinggi Islam Negeri di wilayah Tapal Kuda bukan sekedar lembaga pelayanan pendidikan dan pengajaran, tetapi juga sebagai pusat penelitian dan pengabdian kepada masyarakat. IAIN Jember sebagai salah satu pusat kajian berbagai disiplin ilmu keislaman, selalu dituntut terus berupaya menghidupkan budaya akademis yang berkualitas bagi civitas akademikanya.

Untuk itu, dalam kesempatan ini, saya mengajak kepada seluruh warga kampus untuk memanfaatkan program GELARKU ini sebagai pintu lahirnya kreatifitas yang tiada henti dalam melahirkan gagasan, pemikiran, ide-ide segar dan mencerdaskan untuk ikut memberikan kontribusi dalam pembangunan peradaban bangsa. Siapapun, anak bangsa memiliki peran dan fungsi masing-masing dalam menata bangunan intelektual melalui karya-karya besar dari kampus Mangli ini.

Setidaknya, terdapat dua parameter untuk menilai kualitas karya akademik. *Pertama,* produktivitas karya-karya ilmiah yang dihasilkan sesuai dengan latar belakang kompetensi keilmuan yang dimiliki. *Kedua,* apakah karya-karya tersebut mampu memberi pencerahan kepada publik, yang memuat ide energik, konsep cemerlang atau teori baru. Maka kehadiran buku ilmiah dalam segala jenisnya bagi civitas akademika maupun tenaga kependidikan merupakan sebuah keniscayaan.

Pada kesempatan ini, kami sampaikan apresiasi positif ke-

pada para dosen, mahasiswa, dan karyawan yang telah mencurahkan segala pikiran untuk menghasilkan karya buku dan kini diterbitkan oleh IAIN Jember Press. Salam hangat juga kepada warga "Kampus Mangli" yang merespon cepat program yang kami gulirkan, yakni GELARKU (Gerakan Lima Ratus Buku) sebagai ikhtiar kami menciptakan iklim akademik, yakni menghasilkan karya dalam bentuk buku.

Karya buku ini akan terus berlangsung dan tidak boleh berhenti. Sebab, buku adalah "pintu ilmu" untuk membuka gerbang peradaban bangsa. Buku adalah jembatan meluaskan pemahaman, mengkonstruksi pemikiran, dan menajamkan akal analisis terhadap beragam fenomena yang ada di sekitar hidup dan kehidupan kita.

Dan tentu saja, karya-karya yang ditulis oleh berbagai pihak diharapkan akan memberikan kontribusi positif bagi masyarakat dan atau dunia akademik bersamaan dengan program GELARKU (Gerakan Lima Ratus Buku) periode ketiga yang dicanangkan IAIN Jember dalam tahun ini. Program GELARKU ini diorientasikan untuk meningkatkan iklim akademis di tengah-tengah tantangan besar tuntutan publik yang menginginkan "*referensi intelektual*" dalam menyikapi beragam problematika kehidupan masyarakat di masa-masa mendatang.

Akhirnya, kami ucapkan selamat kepada para penulis buku yang ikut memperkaya GELARKU sebagai program intelektualitas. Dengan harapan, IAIN Jember makin dikenal luas, tidak hanya skala nasional, tetapi juga internasional. Dan, yang lebih penting, beraneka "warna pemikiran" yang terdokumentasi dalam buku ini menjadi referensi pembaca dalam memaknai setiap problematika kehidupan.

Jember, Medio Agustus 2015
Rektor IAIN Jember
Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE, MM

Daftar Isi

BAB 5
MEROSOTNYA PENGARUH POLITIK KELAS MENENGAH NAHDLATUL ULAMA PROGRESIF: REZIM OLIGARKI DAN STAGNASI DEMOKRASI PASCA ORDE BARU — 151

BAB 5
CATATAN PENUTUP — 235

Bab 1

Pendahuluan

A. LATAR BELAKANG

Pada periode kekuasaan Soeharto masih cukup kuat (1980-an), sejumlah tokoh intelektual, aktifis dan profesional muda terdidik NU –mereka adalah segmen kelas menengah baru-- berhaluan liberal-progresif[1] secara mengejutkan mulai memainkan peran sentral dalam gerakan demokratik-keagamaan[2]. Melalui modal

---

[1] Dalam diskursus sosial-politik, liberal dapat diartikan memiliki kepedulian untuk menciptakan jarak antara negara dan masyarakat. Sedangkan progresif mengacu pada pemikiran dan gerakan yang melangkah lebih maju dari tradisi yang konservatif, mendesakkan perubahan nilai-nilai tradisi (tanpa harus mencerabut dari akarnya) sesuai dengan konteks zamannya. Dalam diskursus keislaman, istilah-istilah moderat, liberal, dan progresif acap digunakan untuk menandai pemikiran dan gerakan sosial-keagamaan dengan corak kontekstual dan substansial. Secara oposisional, istilah-istilah tersebut kerap dilawankan dengan corak Islam konservatif, Islam radikal, Islam fundamental, Islam politik (Islamisme) dan varian-varian Islam tekstual lainnya. Baca R. William Liddle, Kelas Menengah dan Legitimasi Orde Baru: Tanggapan bagi Daniel S. Lev, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Politik Kelas Menengah Indonesia,* Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 51; Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia,* Jakarta: Paramadina, 1999, hal., 4; Laode Ida, Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif, *Disertasi,* Jakarta: Universitas Indonesia, 2002, hal., 22-24.

[2] Abdurrahman Wahid dapat diposisikan sebagai salah satu figur intelektual

kultural dan simboliknya, mereka aktif melancarkan gerakan pembaruan pemikiran keislaman dan penciptaan apa yang disebut Gouldner sebagai budaya wacana kritis *(the culture of critical discourse)*. Saat bersamaan, mereka juga berjuang mengalihkan energi NU (dan umat Islam pada umumnya) dari perpolitik praktis menuju politik kebudayaan yang bersentuhan langsung dengan kerja-kerja sosial-keagamaan yang berorientasi pada reformulasi tatanan kehidupan masyarakat yang demokratis dan pluralistik[3].

Isu-isu yang menyangkut sepak terjang unsur-unsur liberal-progresif dari kelas menengah NU itu, semakin mendapatkan perhatian luas dari berbagai kalangan, menyusul keberhasilan mereka --dalam persaingannya dengan kalangan konservatif dan politisi NU- untuk mengeluarkan NU dari perpolitikan praktis. Dengan dukungan para ulama berpengaruh[4] yang sejak lama mengalami

---

NU liberal-progresif yang paling berpengaruh dalam pembaruan pemikiran Islam melalui gerakan yang dikenal dengan istilah pribumisasi Islam. Dia pula yang paling *concern* melancarkan gerakan demokratisasi berbasis nilai-nilai keislaman tanpa harus mensubstitusikan ke dalam cara-cara rezim sebagaimana kalangan Islam politik ataupun rezimis. Vitalitas tradisi pemikiran kritisnya *(the culture of ciritical discourse)* memiliki pengaruh tak terbantahkan terhadap kebangkitan intelektualisme NU yang gilirannya menjadi kapital kultural penting dalam mendorong perubahan sosial-politik demokratis. Secara lengkap, pembahasan mengenai pemikiran dan gerakan Abdurrahman Wahid dalam pembaruan pemikiran Islam dapat dibaca tulisan Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia................,* hal., 325-429.

[3] Di samping gencar melakukan penolakan terhadap Islam politik yang berkepentingan untuk merealisasikan mitologi negara Islam, dan mengalihkan energi umat dari politik praktis ke politik kebudayaan Islam, sejumlah figur kelas menengah muslim berhaluan liberal progresif aktif membangun wacana mengenai hak-hak asasi manusia (HAM), demokrasi, kesetaraan gender, dialog antar agama, pembangunan dan kemiskinan, dan problema kemanusiaan lainnya. Robert W. Hefner, *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* Yogyakarta: LKiS, 2001, hal., 11.

[4] Di antara figur ulama kharismatik yang mendukung gerakan demokratik-keagamaan anak-anak muda NU terdidik antara lain K.H. Mahrus Ali, K.H. Bishri Syamsuri, Kyai Achyat Chalimi, K.H. As'ad Syamsul Arifin, K.H. Ahmad Shiddiq, dan lain-lain. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna,* Yogyakarta: LKiS, 1999, hal., 211.

kegelisahan akibat semakin terseretnya NU ke dalam arus *main-stream* perpolitikan praktis[5], mereka berhasil mengembalikan NU pada *khittah*-nya ketika berlangsung Muktamar NU ke-27 di Situbondo (1984)[6].

Pasca *khittah*, posisi NU yang dinahkodai dua figur ulama-intelektual berwawasan kosmopolit, K.H. Ahmad Shiddiq (Ketua Syuriyah) dan Abdurrahman Wahid (Ketua Tanfidziyah), semakin memperlihatkan upayanya ke arah pembentukan dirinya sebagai kekuatan Islam sipil *(civil Islam),* dengan hendak menunjukkan peran substantifnya dalam proses transformasi sosial, politik, dan kebudayaan. Oleh karena itu, tidak heran jika visi perjuangan politik NU pasca *khittah* semakin memiliki akar kuat pada demokrasi, sekular dan nasionalis (Remage, 1996), yang mengembangkan pemikiran dan gerakan Islam tradisional ke arah yang lebih progresif-liberal (Jones, 1985) yang sesuai dengan konteksnya (Fealy, 1996). Pada periodei inilah, NU berhasil membangun reputasinya sebagai pejuang toleransi, pluralisme, *civil society,* dan demokrasi[7].

Ketika gerakan reformasi 1997/1998 muncul, kelas menengah NU progresif juga memainkan peran krusial dalam proses

---

[5] Ada beberapa faktor yang saling terkait yang mengarah pada penolakan keikutsertaan dalam kehidupan politik praktis. Di satu sisi, ada tekanan yang diderita para pegawai negeri atau para pengusaha yang memiliki ketergantungan dengan pemerintah atau negara. Di sisi lain, para ulama merasa disingkirkan ke barisan kedua oleh orang-orang politik dan ketidakpuasan mereka terhadap pengabaian tugas-tugas utama yang bersifat sosial, keagamaan, dan pendidikan; suatu pengabaian yang dalam jangka panjang dapat membuat NU kehilangan akarnya di masyarakat. Ditambah lagi dengan ketidakpuasan terhadap pimpinan NU di Jakarta yang tidak mampu mempertahankan diri berhadapan dengan kaum pembaru, MI, yang berhasil menguasai PPP dan dianggap NU terlalu tunduk pada kemauan pemerintah. Andree Feillard, *NU vi a vis Negara................,* hal., 210-211.

[6] Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926,*Jakarta: Erlangga, 1992, hal., 141.

[7] Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif................,* hal., 3.

pelengseran Soeharto. Pengetahuan dalam beragam bidang keilmuan dan juga wacana pemikiran kritis *(critical discourse)* yang diperoleh para intelektual dan aktivis NU terdidik melalui pembelajaran di perguruan tinggi, kajian ilmiah, buku-buku, informasi, diskusi dan sejenisnya, telah menciptakan apa yang tadinya tidak terbayangkan, yakni suatu *cultural capital* (versi Gouldner) dan sekaligus modal simbolik (versi Bourdieu)[8] yang dimanfaatkan dengan jitu untuk menggerakkan agenda reformasi menentang rezim Orde Baru. Puncaknya, keterlibatan unsur-unsur reformis dari kelas menengah NU dalam aliansinya dengan berbagai kekuatan *civil society* lainnya, sukses melengserkan Soeharto.

Jatuhnya Soeharto telah berdampak terhadap tercerai berainya kekuasaan negara Orde Baru. Negara yang begitu kuat mengontrol tatanan kehidupan masyarakat selama 32 tahun lebih, sedikit banyak, telah tereduksi kekuasaannya. Dibukanya kran kebebasan berpolitik (baca: liberalisasi politik), semakin menguatnya posisi legislatif dan yudikatif, serta bangkitnya berbagai kekuatan sipil, telah menjadikan kekuasaan negara tidak lagi sedominan negara di bawah kendali rezim Soeharto[9].

---

[8] Sebagaimana kaum kapitalis menguasai modal material, intelektual dan aktivis NU juga menguasai modal kultural dan simbolik. Hal ini dimungkinkan terutama karena penguasaanya terhadap bahasa dan kontrol terhadap pengetahuan. Hal ini pun dimungkinkan karena adanya hubungan yang begitu dekat antara kapital dan kultur. Keduanya bisa bertukar tempat dan berdasarkan itu seseorang bisa mengatakan bahwa baik kapital maupun kultur adalah dasar paling utama bagi perkembangan sosial. Dengan begitu yang disebut kultur dan kapital tidak lain adalah kembar siam yang dihubungkan di punggungnya *"culture was capital generalized and capital was culture privatised"*. Akibatnya transformasi kultur menjadi benda-benda *(property)* yang *income*-nya harus diambial alih *(appropriated)* atau diwariskan secara swasta, yang oleh ekonom klasik disebut sebagai kapital. Kapital tidak lain dari pengambilalihan kebudayaan secara swasta, penutupan sepihak atau pemagaran budaya untuk dijadikan milik sendiri terhadap sesuatu yang sebenarnya milik bersama. Daniel Dhakidae, *Cendikiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru,* Jakarta: Gramedia, 2003, hal., 56-57.

[9] Vedi R Hadiz, Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto, dalam '*Pengantar'* dan Rahadi T Wiratama dalam *'Catatan Editor',*

Melemahnya kekuasaan negara pasca Orde Baru diyakini banyak kalangan, terutama penganut transisi-demokrasi, memberikan jalan keleluasaan bagi agen-agen *civil society* untuk bisa mengonsolidasikan kekuatan sosialnya secara lebih solid, padu dan kohesif, dalam mengimbangi hak-hak istimewa negara. Proses transisi demokrasi pun dibayangkan dapat berlangsung secara lebih mudah, karena memang tidak ada lagi tekanan represif dari rezim otoritarianisme Orde Baru. Implikasinya, negara pun diasumsikan menjadi mudah dikontrol oleh kekuatan-kekuatan *civil society,* yang gilirannya menjadikan institusi politik ini juga semakin –meminjam istilah Hefner— berkeadaban *(civilize)*[10].

Dalam derajad tertentu, peluang-peluang yang tersedia pasca Orde Baru memang dapat dimanfaatkan agen-agen *civil society* (termasuk unsur-unsur liberal-progresif dari kelas menengah NU) untuk memainkan peran lebih luas dalam ranah sosial dan politik. Tidak sedikit dari kelas menengah NU terdidik yang berhasil menempati posisi-posisi penting di birokrasi pemerintahan (birokrat, pejabat, PNS), isntitusi-institusi negara baik yudikatif maupun legislatif, dan lain-lain. Capaian politik kelas menengah NU ini memuncak seiring dengan terpilihnya Abdurrahman Wahid sebagai presiden RI pasca-Habibie.

Meski pengaruh kelas menengah NU meningkat dan sikap politik inklusif mereka juga menguat, ternyata tidak secara otomatis menjadikan mereka sebagai unsur-unsur liberal-progresif dari kekuatan *civil Islam* yang *concern* memperjuangkan agenda demo-

---

Jakarta: LP3ES, 2005, hal., xxii-xxv.

[10] Sebuah institusi politik yang dapat menjamin dan melindungi hak-hak warga sipil, mendukung *civil society* yang mandiri; dan sekaligus memberikan ruang bagi tumbuhkembangnya budaya politik kewargaan yang ramah dan toleran terhadap pluralisme (pluralisme dalam civilitas, pluralisme dalam keramahan politik). Robert W. Hefner, *Pluralisme di Indonesia dan Masalahnya,* dalam Ahmad Suaedy (ed.) *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi,* Yogyakarta: LKiS, 2000, hal., 176-177.

krasi. Alih-alih kelas menengah NU semakin memiliki kesadaran kelas *(class consciousness)* untuk terus memperkuat aliansi dengan kelompok-kelompok strategis[11] dalam mengontrol kekuasaan negara dan sekaligus mendorong transisi[12] menuju konsolidasi demokrasi[13], justru mereka semakin terpecah-pecah ke dalam berbagai kelompok dengan corak kepentingannya yang semakin

---

[11] Menurut Evers & Schiel, kelompok strategis terdiri dari individu-individu yang terikat oleh suatu kepentingan, yakni melindungi atau memperluas hasil yang diambil alih bersama. Dnamakan kelompok strategis dikarenakan secara strategis pula mereka mempunyai arti penting untuk perkembangan politik, situasi konflik, reformasi ataupun revolusi dalam masyarakat masing-masing. Para pegawai negeri, guru, profesional, akademisi, dan usahawan merupakan kelompok-kelompok strategis penting. Huntington sendiri menamakan kelompok strategis ini sebagai kelas menengah. Bagi Huntington, kelas yang benar-benar revolusioner di kebanyakan masyarakat yang dimodernisasi tentu saja adalah kelas menengah. Baca Hans-Dieter Evers & Tilman Schiel, *Kelompok-kelompok Strategis: Studi Perbandingan tentang Negara, Birokrasi dan Pembentukan Kelas di Dunia Ketiga,* Jakarta: Yayasan Obor, 1990, hal., xviii-25; S.P. Huntington, *Political Order in Changing Societies,* New Haven, 1968, hal., 289.

[12] Proses transisi itu sendiri baru dapat dikatakan selesai, sekurang-kurangnya, jika telah menghasilkan (1) aturan main yang disepakati bersama dan (2) pemerintahan baru yang otoritatif melalui pemilu yang terbuka, jujur dan adil. Hal ini sesuai dengan yang dikemukakan oleh Juan Linz dan Alfred Stepan *"a democratic transition is complete when sufficient agreement has been reached about political procedures to produce an elected government, when a government comes to power that is the direct result of a free and populer vote, when this government de facto has the authority to generate new policies, and when the executive, legislative and judicial power generated by the bew democracy does not have to share power with other bodies de jure"*. Baca Juan J. Linz & Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Shoutern Europe, South America, and Post-Communist Europe,* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, hal., 3.

[13] Sementara itu, konsolidasi demokrasi dipastikan membutuhkan waktu lama dan membutuhkan beberapa prasyarat antara lain: (1) adanya masyarakat sipil yang bebas, (2) masyarakat politik yang relatif otonom, (3) undang-undang yang melindungi kebebasan masyarakat, (4) pemerintahan yang efektif, dan (5) masyarakat ekonomi. Pendeknya *"in a consolidated democracy, therefore, there are constant mediations between the arenas, each of which is correctly in the field of forces emanating from the other arenas".* Baca Juan J. Linz & Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation.................,* hal., 7-15.

beragam dan bertentangan[14].

Setidaknya, fenomena perpecahan yang melanda kekuatan *civil society* pasca Orde Baru terekam pula dalam hasil studi yang dilakukan Vedi R Hadiz (2005), Erick Hiariej (2004), dan Mochtar Masoed (2004). Posisi negara yang relatif lemah, tidak serta merta memunculkan *civil society* yang terkonsolidasi secara cukup kuat. Karenanya, gagasan *zero sum* yang menyatakan merosotnya hegemoni negara berarti semakin besarnya kekuasaan dan kesatu-paduan kekuatan *civil society* yang didukung kelas menengah reformisnya, tidak sepenuhnya tepat. Apa yang terjadi di Indonesia setelah jatuhnya Soeharto adalah negara yang jauh lebih lemah, namun, di sisi lain, terdapat pula *civil society* yang terpecah-pecah dan tak teratur *(fragmented civil society)*[15].

Fakta menguatnya perpecahan *civil society* (terutama elemen kelas menengahnya), tidak saja terjadi di pusat, melainkan juga di daerah-daerah, termasuk di Jember. Secara umum, kelas mene-

---

[14] Sebenarnya, sejak kemunculan partai-partai populis di kalangan umat Islam, pertarungan ideologi, identitas, dan kepentingan politik baik antar maupun intra tradisi-tradisi intelektual yang ada, terus berlangsung dengan agenda yang berbeda serta intensitas dan ekspresi yang beragam. Karenanya tidak heran jika kekuatan politik NU mengalami fragmentasi internal dalam skala yang belum pernah terjadi sebelumnya. Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa, Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20,* Bandung:Mizan, 2005, hal., 4-5.

[15] Pendapat Vedi R Hadiz ini sekaligus turut mengoreksi pandangan Robinson yang menyatakan bahwa kelas menengah itu akan mengalami polarisasi dalam hubungannya dengan sistem kapitalisme negara. Negara Orde Baru (1966-1998) yang menjalankan sistem kontrol ketat melalui pelaksanaan *asas tunggal,* penyederhanaan sistem kepartaian, depolitisasi dalam berbagai ranah kehidupan sosial, yang muaranya tidak lain adalah pelemahan kekuatan (politik) Islam, telah membawa efek yang besar bagi konfigurasi kelas menengah. Hal senada dikemukakan Daniel S. Lev yang mengatakan bahwa polarisasi di kalangan kelas menengah menjadi sesuatu yang tidak terelakkan oleh karena kuatnya kooptasi negara, dan di sisi lain, terkait dengan kepentingan material kelompok menengah itu sendiri. Dalam konteks sekarang ini di mana posisi negara tidak lagi seotoriter negara Orde Baru, polarisasi di kalangan kelas menengah tetap saja berlangsung dan bahkan kian menguat. Baca Vedi R Hadiz, *Dinamika Kekuasaan......................,* hal. 41.

ngah NU di daerah terpolarisasi ke dalam berbagai partai politik, kelompok-kelompok sosial, dan sejumlah organisasi non-pemerintah (LSM) dengan agenda dan kepentingannya yang tidak saja beragam, melainkan juga berlawanan (kontradiksi). Tidak sedikit dari intelektual dan aktivis NU yang berhasil melakukan mobilitas vertikal menempati posisi-posisi strategis di birokrasi pemerintahan, parlemen, partai politik, dan institusi-institusi pemerintahan lainnya, mulai mengalami perubahan. Posisinya yang berada di bawah bayang-bayang kekuasaan negara, menjadikan temperamen ideologi-politik kelas sosial ini terlihat tidak lagi progresif.

Demikian halnya dengan kelas menengah NU di Jember yang bergerak di luar struktur kekuasaan, mereka juga tidak kalah terfragmentasinya. Kalangan intelektual dan aktivis populis NU yang aktif di berbagai asosiasi sipil Islam berbasis NU (Muslimat, Fatayat, Ikatan Sarjana NU, Lakpesdam, Serikat Buruh Muslim Indonesia/Sarbumusi, dan lain-lain), masing-masing cenderung mengutamakan kepentingan dan agenda kegiatan keorganisasiannya. Tidak cukup mudah bagi kalangan intelektual dan aktivis NU menjalin aliansi sipil guna mendesakkan agenda reformasi ataupun mendorong transisi-demokrasi pasca Orde Baru. Kendati intelektual dan aktivis populis NU menjadi elemen krusial dalam mendesakkan gerakan reformasi, koalisi kepentingan baru yang kuat dan siap untuk mendesakkan agenda reformasi, dalam kenyataannya tidak ada sama sekali. Ini terutama terlihat dengan saling *sikut menyikut* dan reposisi elit-elit intelektual NU, ketika mereka berpolitik. Untuk satu atau lebih alasan, tingginya keterlibatan politik dan keasyikan intelegensia muslim dalam pertarungan memperebutkan kekuasaan, masih tetap menjadi sebuah gambaran pokok dari dunia perpolitikan di Indonesia[16].

Dengan mempertanyakan peran kelas menengah NU progresif yang tidak cukup berhasil mengonsolidasikan diri dan mem-

---

[16] Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa......................,* hal., 5.

bangun aliansi lintas kelas (sesama kelas menengah dan terkhusus dengan kelas bawah) untuk memperjuangkan agenda reformasi, studi ini tidak bermaksud memposisikan mereka itu sebagai Ratu Adil dan/atau Imam Mahdi yang bertugas menciptakan kesejahteraan bagi seluruh masyarakat tanpa pamrih. Sebab, sebagai sebuah kelas sosial, mereka hampir pasti akan dibebani dengan kepentingannya sendiri. Yang penting dipertanyakan bukan apakah mereka mampu melenyapkan kepentingannya sendiri, tetapi apakah dalam memperjuangkan kepentingannya sendiri itu, kelas menengah NU juga memiliki kesadaran untuk memperluas dan menampung berbagai kepentingan kelompok atau kelas lain, khususnya kelas bawah yang menjadi mayoritas sosial[17].

Mulai terkonsolidasikannya kekuasaan negara/pemerintahan pasca Orde Baru di satu sisi, dan meningkatnya perpecahan kekuatan-kekuatan Islam sipil di kalangan kelas menengah NU, pastinya memunculkan wawasan-wawasan baru yang mengisyaratkan betapa pentingnya memperhatikan konfigurasi kekuasaan (aliansi, persaingan dan pertentangan) berikut perubahan-perubahan sosial-politik yang muncul daripadanya. Dengan memahami konfigurasi kekuasaan yang melibatkan elemen kelas menengah NU berikut sumberdaya yang dimilikinya, akan diperoleh suatu gambaran mengenai proses dan format demokratisi pasca Orde Baru secara lebih empiris-historis. Dalam konteks ini, demokrasi lebih dipahami sebagai bentuk perimbangan kekuatan-kekuatan sosial dan sebagai hasil dari konflik antar berbagai kepentingan yang berbeda[18].

---

[17] Ariel Heryanto, "Memperjelas Sosok Yang Samar, Sebuah Pengantar", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed) Politik Kelas Menengah Indonesia, 1996, Jakarta: LP3ES

[18] Erich Hiariej, Pendahuluan, dalam Erick Hiariej, Ucu Martanto, dan Ahmad Musyaddad ed.) *Politik Transisi Pasca Soeharto,* Yogyakarta: FISIP, 2004, hal., 13; Vedi R. Hadiz, Dinamika Kekuasaan, *Sebuah Pengantar........................,* hal., xxviii-xxix.

Wawasan baru lainnya yang penting dipertimbangkan ialah bahwa perubahan berbagai bentuk konfigurasi sosial-politik, akan sangat dipengaruhi oleh beragam jenis konstelasi kepentingan, struktur kekuasaan, dan warisan kesejarahan. Tidak semua aktor sosial (sekalipun berposisi dominan) memiliki kemampuan dan kebebasan untuk menentukan arah dan format perubahan sosial-politik. Aktor sosial manapun (termasuk kelas menengah santri) akan selalu dihadapkan pada berbagai pilihan. Tetapi, pilihan dan kemungkinan yang tersedia, dibatasi (dan sekaligus dipeluangi) oleh sejumlah faktor yang disebutkan di atas. Saat bersamaan, perubahan konfigurasi sosial-politik pasca Orde Baru, hampir dipastikan melibatkan penggalan waktu yang tidak terpisah dari masa sebelumnya. Dengan kata lain, boleh jadi perubahan sosial-politik tampak seperti sebuah patahan (diskontinuitas) sejarah, namun itu bukan berarti dapat dilepaskan dari --dan oleh karenanya ia berproses di dalam— gerak kontinuitas *(continuity)* sejarah secara keseluruhan[19].

Kajian ini berargumentasi bahwa reputasi kelas menengah NU pasca Orde Baru mengalami kemerosotan dibandingkan periode sebelumnya, terutama 1980-1990-an. Seiring dengan kemerosotan agen pro-demokrasi itu, maka demokrasi pun dihadapkan pada tantangan serius dengan munculnya rezim oligarki, intoleransi agama, sikap-sikap diskriminatif dan anti-pluralisme lainnya. Persoalannya adalah mengapa segmen progresif dari kelas menengah NU begitu cepat mengalami kemerosotan justru pada era kebebasan pasca Orde Baru? Bagaiamana posisi mereka dalam konfigurasi sosial-politik di komunitas NU dan peran yang mereka dalam konstelasi kekuasaan pasca Orde Baru? Lantas seperti apa format demokrasi yang muncul sebagai hasil dari konstelasi kekuasaan pasca Orde Baru?

---

[19] Vedi R. Hadiz, Dinamika Kekuasaan, dalam *Catatan Editor................,* hal., xi.

B. Menimbang Kajian Terdahulu

Jika gambaran mengenai dinamika perkembangan kelas menengah Indonesia, terkhusus dari Nahdlatul Ulama (NU), dalam memperjuangkan visi Islam demokratik, dipahami dalam konteks studi-studi yang terdahulu, tampaknya sulit diperoleh jawaban yang memuaskan. Kacung Marijan dalam karyanya *"Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926"* (1992) menggambarkan konstelasi kekuasaan yang melibatkan kelompok NU moderat *versus* kelompok politisi NU konservatif yang bermuara pada kembalinya NU ke *khittah*, tanpa mengaitkannya dengan isu-isu demokrasi[20]. Andree Feillard dalam karya monumentalnya *"NU vis a vis Negara Pencarian Isi, Bentuk dan Makna"* (1999), secara komprehensif melukiskan dinamika kepolitikan NU yang diwarnai persaingan, pertentangan dan juga kerjasama antara kekuatan-kekuatan sosial di dalam NU interaksinya dengan rezim Orde Baru. Studi yang menggunakan pendekatan antropologis-historis ini juga tidak banyak mengaitkan dinamika konstelasi kekuasaan NU dengan persoalan demokrasi[21]. Muhammad A.S. Hikam yang secara khusus mengkaji NU dan *civil society,* memposisikan generasi muda NU di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid sebagai prototipe kelas menengah reformis yang tangguh dalam berhadapan dengan kekuasaan negara Orde Baru. Hanya saja studi ini kurang mempertimbangkan dimensi struktural yang turut membentuk maupun mengalangi tindakan aktor dalam proses demokratisasi[22].

---

[20] Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926,* Jakarta: Erlangga, 1992.

[21] Andree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna,* Yogyakarta: LKiS, 1999.

[22] Beberapa hasil studi Muhammad A.S. Hikam antara lain ialah *Demokrasi dan Civil Society,* Jakarta: LP3ES, 1996; *Islam, Demokratisasi dan Pemberdayaan Civil Society.* Jakarta: Erlangga, 1999; *Anak Muda NU, Kultur Hibrid dan Negara*, dalam Hairus Salim HS & M. Ridwan, *Kultur Hibrida Anak Muda di Jalur Kultural,* Yogyakarta: LKiS, 1999.

Hasil studi Robert W. Hefner *"Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia"* (2000), secara khusus membahas keterkaitan antara gerakan Islam sipil dan demokratisasi dalam konteks negara Orde Baru. Studi yang juga bertolak dari pendekatan antropologi yang cenderung empatik dalam menempatkan muslim sebagai aktor sosial *(social agents)* yang setiap pemikiran dan praksis sosialnya dinilai berkontribusi penting dalam proses demokratisasi. Melalui pendekatan semacam itu, studi cenderung mengabaikan aspek-aspek struktural yang sebenarnya berperan dalam menentukan dan sekaligus menghalangi gerak sosial dari kelas menengah muslim sebagai unsur terpenting dari Islam sipil. Oleh karena itu, penggambaran studi ini atas persaingan dan pertentangan antar kekuatan-kekuatan sosial baik di dalam masyarakat maupun negara, dirasa kurang menukik[23].

Laode Ida dalam disertasinya *"Gerakan Sosial Kelompok NU Progresif"* (2002), secara khusus juga mengulas persinggungan antara kelompok progresif dalam NU konstelasinya dengan kelomok-kelompok non-progresif di dalam NU dalam interaksinya dengan negara dalam konteks pasca Orde Baru. Melalui pendekatan gerakan sosial baru *(new social movement)* dari perspektif Marxian, Laode justru kurang megelaborasi sejumlah dimensi struktural penting terkait dengan struktur sosial, ekonomi, dan politik yang menjadi konteks yang turut membentuk dan mempengaruhi gerakan kelompok progresif. Justru pengaruh dari pandangan liberalis atupun pluralis yang menempatkan kelas menengah NU progresif sebagai aktor sejarah yang paling menentukan perubahan sosial-politik, yang terbaca dari hasil studi Laode tersebut[24].

Disertasi Masdar Hilmy berjudul *Islamism and Democracy in*

---

[23] Robert W. Hefner, *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* Yogyakarta: LKiS, 2001.

[24] Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif,* dalam *Disertasi,* Jakarta: UI, 2002.

Indonesia, Piety and Pragmatism, terbitan Institute of Southeasht Asian Studies (ISEAS), 2010, mengulas Islam dan demokrasi dengan fokus pergumulan kelompok Islamisme Indonesia terhadap demokrasi. Penelitian bibliografi dan lapangan ini menemukan varian Islamis Indonesia (radikal dam moderat) dan respon masing-masing terhadap demokrasi. Diskursus dan *counter* diskursus ataupun tarik ulur kepentingan demokrasi di kalangan Islamis Indonesia yang ternyata tidakhomogen menjadi temuan penting dalam studi ini. Studi belum menjangkau pada formasi demokrasi yang muncul dari kontestasi kekuasaan di kalangan internal Islamis maupun antara Islamis dengan kekuatan-kekuatan Islam lainnya.

Hasil studi serupa dikemukakan pula oleh Ali Maksum yang mengkomparasikan pandangan kelompok Islam liberal dan Islam radikal. Di bawah judul *"Diskursus Islam dan Demokrasi di Indonesia: Sebuah Studi Critical Discourse Analysis terhadap Pemikiran Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)"*, 2011, studi ini sebatas mengekslporasi diskursus demokrasi dari kedua kelompok Islam tersebut. Wacana penerimaan dan penolakan dai masing-masing kelompok Islam yang dijadikan subjek penelitian, berikut argumentasi, dan kecenderungan ideologinya, merupakan substansi dari apa yang telah dihasilkan studi ini.

Secara umum, kajian-kajian yang mengaitkan Islam dan demokrasi sebagaimana dikemukakan di atas, dinilai terlampau menitikberatkan peran agen-agen pro-demokrasi dari kalangan umat Islam, yang memiliki kebebasan dan kemampuan besar dalam mengonsrtuk wacana demokrasi dan sekaligus mendorong perubahan sosial-politik demokratis. Pandangan demikian ini selalu mengesankan demokrasi sebagai hasil perjuangan agen-agen Islam progresif yang diposisikan sebagai pejuang demokrasi. Arah dan format demokrasi belum banyak dilihat secara lebih empiris dan historis sebagai hasil dari pertarungan kuasa di antara kekuatan-kekuatan sosial yang saling berkompetisi dengan corak kepen-

tingannya yang tidak saja beragam, tetapi juga bertentangan.

Melalui analisis kelas *(class analysis)*, studi ini ingin mengisi kekosongan yang ditinggalkan sejumlah studi terdahulu. Perspektif analisis kelas melihat kekuatan-kekuatan sosial yang terlibat dalam konstelasi kekuasaan, tidak dipahami sebagai 'para aktor bebas' --sebagaimana yang dipahami dari sudut pandang behaviorism—melainkan juga representasi dari berbagai kelas sosial *(social class)* yang memiliki proyek kepentingannya sendiri, terutama kepentingan material. Relasi antar berbagai kekuatan sosial tidak sebatas dipahami berdasarkan kerangka pikir fungsionalis yang umumnya diandaikan sebagai upaya mencari dan sekaligus membentuk titik *equillibrium*, melainkan berada pada poros ketegangan (kontradiksi) dialektis yang berbasis pada pertarungan beragam corak kepentingan[25].

C. METODE

Kajian yang bertujuan untuk memahami pergumulan agen-agen Islam sipil dari kelas menengah NU dalam proses demokratisasi dengan mengambil *setting* penelitian di Jember, dilakukan dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Melalui pendekatan non-positivistik ini, pemahaman terhadap sosok dan peran mereka yang menempati strata menengah itu, tidak sebatas bertolak dari ekspresi verbal yang mereka tampilkan, melainkan lebih terfokus pada pendalaman pandangan, pemikiran, sikap mental, dan beragam ekspresi simbolik yang tersembunyi di balik tindakan verbal aktor sosial tersebut. Satu hal yang disadari peneliti sejak awal ialah bahwa pemahaman pemikiran yang mendasari tindakan politik kelas menengah NU itu membutuhkan penggalian –meminjam istilah John W. Creswell (1994)— konstruks yang tidak

[25] Vedi R. Hadiz, Dinamika Kekuasaan, dalam *Catatan Editor*................., hal., xi.

tunggal.

Pemahaman mengenai dinamika pergumulan kelas menengah NU dalam konstelasi kekuasaan dan demokratisasi dihampiri melalui perspektif historis dan analisis kelas. Melalui perspektif historis, keberadaan dan peran yang dilakukan kelas menengah itu, tidak dilihat sebagai penggalan sejarah yang terputus dari sejarah sebelumnya. Dengan mengaitkan peristiwa pasca Orde Baru dengan peristiwa-peristiwa sebelumnya (terutama periode Orde Baru) akan diperoleh suatu jalinan kesinambungan dan sekaligus perubahan-perubahan yang berlangsung.

Sedangkan, analisis kelas digunakan untuk memahami pluralitas dan pertentangan-pertentangan yang terjadi di kalangan kelas menengah NU yang dalam pandangan kaum liberalis ataupun pluralis dipandangan sebagai satu kesatuan yang utuh. Dengan mempertimbangkan kedua hal itu (keragaman dan pertentangan), akan diperoleh pemahaman yang lebih empiris dan historis mengenai pergumulan kelas menengah dalam persaingan dan pertentangannya, baik di internal kelas menengah NU sendiri maupun antarkelas-kelas sosial lainnya, dalam kaitannya dengan proses demokratisasi. Di samping memiliki acuan historis, proses demokratisasi dapat dipahami dari dimensi konstelasi kekuasaan yang melibatkan ketegangan dan pertarungan dialektis tiada henti dari berbagai kekuatan sosial.

Sasaran penelitian ditujukan pada subjek yang memiliki pengetahuan, informasi, dan pengalaman terkait dengan topik penelitian. Adapun subjek yang diidentifikasi memahami persoalan dimaksud (Jember, Nahdlatul Ulama, pembentukan formasi kelas menengah *nahdliyin*, peran kelas menengah dalam memperjuangkan agenda demokrasi, dan sejenisnya), adalah kalangan intelektual, aktivis, dan profesional terdidik NU, tokoh-tokoh pesantren, elit struktural dan kultural NU, yang semuanya itu merupakan orang-orang yang enempati strata menengah ataupun kelas mene-

ngah dalam komunitas sosial NU. Di samping itu, orang-orang dari luar NU dan memiliki pengetahuan tentang NU dan kelas menengahnya, juga diposisikan sebagai subjek penelitian.

Penelitian juga menyisir sejumlah informan yang berasal dari kalangan birokrat, intelektual dan aktivis NU yang berasal dari orang-orang dekat kekuasaan di Pemerintahan Kabupaten Jember. Dari mereka ini, penelitian dapat mengoptimalkan keragaman informasi mengenai corak kekuasaan rezim pemerintahan, jaringan sosial yang dibangunnya dan cara-cara yang ditempuhnya dalam rangka mengonsolidasikan kekuasaannya. Peneliti melakukan *check and recheck* terhadap jawaban yang diberikan oleh informan yang memiliki kedekatan ataupun menjadi bagian dari kekuasaan dengan informan yang berasal dari luar kekuasaan.

Kombinasi informan dengan beragam posisinya, antara mereka yang akomodatif dengan kekuasaan, menjadi bagian dari kekuasaan, dan yang resisten terhadap kekuasaan, peneliti lakukan untuk menjaring informasi secara lebih objektif. Kasus-kasus tipikal seperti penataan birokrasi, perekrutan pejabat, perumusan kebijakan publik dalam hal pemberian dana bantuan bagi organisasi dan kegiatan sosial-keagamaan, kebijakan yang menimbulkan pro dan kontra dari masyarakat seperti eksplorasi tambang, pendirian *modern market* berjejaring, penerapan kebijakan baca tulis al-Qur'an dalam kurikulum pendidikan, kasus korupsi yang menyeret sejumlah elit NU di pemerintahan maupun parlemen, dijadikan sebagai bahan pula untuk memahami perkembangan demokrasi di tingkat lokal.

Bahan yang dihimpun peneliti adalah pengetahuan aktor dalam memaknai tindakan sosialnya. Ide, gagasan, keinginan, dan kepentingan, merupakan sederat persoalan inheren yang digali dari informan untuk mengetahui bagaimana mereka mengonstruk dan menata tindakan sosialnya, dan bagaimana pula dimensi-dimensi struktural (lingkup sosial, ekonomi dan politik) juga turut

menentukan tindakan sosialnya. Dalam hal ini, peneliti menfokuskan pada cara informan menginterpretasi dan mencitrakan diri serta *self reflection*.

Melalui wawancara mendalam *(indepth-interview),* peneliti dapat memahami apa yang terjadi atau terekspresikan di permukaan, tetapi juga apa yang ada di balik kesadaran informan. Dalam wawancara, peneliti biasanya mengikuti kemauan informan mengenai waktu dan tempat pelaksanaan wawancara. Kerap peneliti pergi ke tempat-tempat santai seperti kafe, *warung lesehan,* pesantren, dan tempat hiburan untuk dijadikan sebagai tempat wawancara. Dengan mengikuti kemauan informan, peneliti berhasil melaksanakan wawancara secara santai, terbuka, dan waktu yang panjang sehingga informasi yang diperoleh cukup mendalam. Saat bersamaan, dengan mengikuti kemauan informan, peneliti lebih mengetahui dan mengenal lebih dekat selera dan gaya hidup para informan.

Mewawancarai individu-individu yang terlibat dalam konstelasi kekuasaan, perbedaan cara pandang dan juga keberpihakan, jelas bukan pekerjaan yang mudah dilakukan. Diperlukan teknik tersendiri yang sesuai dengan karakter individu di masyarakat. Dalam hal ini, peneliti melakukannya dengan cara melakukan "konfrontasi anonim" di mana peneliti menghadapkan satu informan dengan gagasan-gagasan, prasangka-prasangka, dan penilaian-penilaian informan lain terhadap tindakan yang dilakukannya. Kerap peneliti mewawancarai orang-orang yang dekat dengan lingkaran rezim berkuasa, dengan melontarkan komentar-komentar orang-orang yang kontra terhadap pemikiran dan tindakan mereka, atau menyuarakan pendapat-pendapat para pengkritik dan penentang kebijakan rezim berkuasa terhadap orang-orang yang kontra terhadap mereka yang menentang kelompok resistensionis. Dengan cara seperti ini, peneliti bisa memperoleh gambaran yang lebih komprehensif, mendalam, dan beragam dari tindakan yang

dilakukan subjek penelitian.

Sementara itu, kerja observasi peneliti lakukan dengan berkunjung ke sejumlah tempat dan kegiatan yang menjadi aktivitas para informan. Peneliti berkunjung ke rumah informan, berbincang-bincang di rumah mereka, terkadang makan dan minum di rumah mereka, dan memperhatikan kondisi, sarana dan prasarana rumah mereka. Peneliti juga berkunjung ke kantor PCNU, MWC-NU, sekretariat lembaga-lembaga ataupun badan otonom NU (Muslimat, Fatayat, Lakpesdam, dan lain-lain), pesantren, madrasah dan sekolah tempat di mana informan beraktivitas, kantor atau tempat kerja, lokasi pengajian, *istighotsah,* seminar dan diskusi, untuk mengetahui wacana, *obrolan*, perbincangan, dan sederet aktivitas para informan.

Bahan-bahan empirik dari sumber-sumber yang bersifat verbal dimanfaatkan pula untuk melengkapi informasi atau bahan penelitian. Melalui teknik dokumentasi, peneliti dapat memperoleh data yang berasal dari sumber-sumber verbal berupa berita di surat kabar, dokumen rapat, catatan pribadi, informasi di buletin, majalah, makalah, dan lain-lain yang relevan.

Analisis data dalam penelitian dilakukan secara kualitatif yang didasarkan pada upaya memahami pergumulan kelas menengah NU dalam proses demokratisasi melalui persaingan dan pertarungan dalam mengontrol kekuasaan. Dimensi kesadaran baik praktis maupun diskursif, motif yang disadari ataupun tidak disadari oleh aktor, lingkungan kultural, serta dimensi struktur sosial, ekonomi dan politik, diposisikan sebagai teks atau hamparan realitas yang diinterpretasikan melalui jalur hermeneutik. Dalam hermeneutik ini, peneliti bukanlah subjek otonom yang berada di luar ataupun terpisah dari objek referensinya, melainkan berkorespondensi dengan realitas yang diteliti[26].

---

[26] Zaenuddin Maliki, *Agama priyayi, Makna Agama di Tangan Elit*

Analisis data dilakukan peneliti sejak di lapangan dengan mengelola bahan empirik *(synthesizing)* menjadi pola-pola dan kategori-kategori. Bahan empirik yang dihimpun secara longitudinal muncul dalam bentuk ungkapan, pengalaman sehari-hari, struktur bahasa, cara pengucapan, yang kesemuanya itu sangat membantu peneliti dalam upaya memahami konstruksi pemikiran dan tindakan subjek yang muncul bukan semata-mata didasarkan pada kreativitas bebasnya, melainkan dibatasi pula oleh struktur sosial, ekonomi dan politik yang melingkupinya.

Peneliti juga membuat acuan yang memberi arah dari mana data dilihat *(sensitizing concept)*[27] dengan memanfaatkan teori-teori sosial mencakup perspektif konstruksionisme (terutama untuk memahami tingkatan angen dalam mengonstruk realitas) pendekatan ekonomi-politik ataupun analisis kelas yang bercorak struktural, strukturasi *(double structure)* Giddens dan Bourdieu, dan teori-teori substantif berkaitan dengan elemen kelas menengah NU, persaingan dan pertentangan (konstelasi kekuasaan), dan demokratisasi. Semua perspektif itu bukan untuk mengikat dan mendikte proses analisis, namun sebagai upaya membuat peneliti lebih peka dalam memahami *concrete concept* atau konsep *indegeneous* yang muncul.

Secara sistematis, peneliti juga menempuh langkah-langkah atau prosedur analisis data lapangan pada umumnya, yakni reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan[28]. Pada tahap reduksi data, peneliti melakukan penseleksian, penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data kasar yang diperoleh dari catatan tertulis di lapangan yang dilakukan sejak mulai

---

Penguasa, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004, hal., 88-89.

[27] Steven J. Taylor dan Robert Bogdan, *Introduction to Qualitative Research Methods: The Searh for Meanings,* New York, Singapore: John Wiley & Sons, 1984, hal., 130-136.

[28] Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif,* Jakarta: UI Press, 1992, hal., 16.

dan bahkan sebelum mulai mengumpulkan data. Peneliti mereduksi bahan atau data yang diperoleh melalui wawancara, observasi dan dokumentasi, yang kemudian peneliti kelompokkan ke dalam kategori-kategori tematik melalui analisis domain, taksonomi dan komponensial.

Pada tahap pemaparan data, peneliti memaparkan data yang bertolak dari proses reduksi yang kemudian disajikan *(material emphiric display)* dalam bentuk bahan yang terorganisir. Pengorganisasian dilakukan peneliti dengan membuat ringkasan terstruktur dan dibantu semacam sinopsis. Dari situ, peneliti mendapatkan diagram, matrik, dan data yang terstruktur. Selanjutnya, analisis diarahkan kepada upaya merumuskan temuan-temuan konsep, pola, dan kategorisasi kelas menengah NU terkait dengan kepentingan, kecenderungan ideologi-politik, konstelasi kekuasaan, dan proses demokratisasi.

Pada tahap ketiga, dilakukan penarikan kesimpulan dan verifikasi. Dalam hal ini peneliti melakukan penafsiran terhadap makna dari *data display* dengan mencatat keteraturan, pola-pola, penjelasan, konfigurasi, dan lain-lain yang diperoleh dari subjek penelitian. Sebagaimana reduksi dan display data, verifikasi tidak hanya dilakukan menunggu terakumulasinya data, melainkan dilakukan bersamaan dengan berlangsunya proses pengumpulan dalam arti sebelum, selama dan sesudah pengumpulan data.

D. SUSUNAN BUKU

Garis besar topik buku ini disusun ke dalam beberapa bab. Bab 2 merupakan pendahuluan studi yang berisi penjelasan mengenai latar belakang masalah dan fokus kajian. Di bagian ini dikemukakan fenomena kebangkitan dan perkembangan kelas menengah NU dan perjuangannya dalam mendesakkan perubahan di internal dan di luar *nahdliyin.* Keberhasilan segmen progresif NU dalam mengembalikan NU ke khittah 1926 dan ide-ide tentang

toleransi, pluralisme, anti-sektarianisme, dan agenda reformasi, dikemukakan sebagai fakta atas peran progresif mereka dalam mendorong perubahan dan demokratisasi. Pada bagian ini dikemukakan pula fokus kajian, metode yang digunakan dalam kajian dan sistematika pembahasan.

Bab 2 membahas perspektif teoiritik tentang kelas menengah Indonesia dan demokrasi. Pada bagian awal diuraikan dasar-dasar teoritis tentang kelas sosial dan kelas menengah, kemudian perumusan kelas menengah NU dalam konteks kelas menengah Indonesia, dan diakhir diuraikan hubungan antara kelas menengah dan demokrasi ditinjau dari sudut pandang teoritis dan ditempatkan dalam konteks Indonesia.

Bab 3 berisi deskripsi *setting* atau konteks penelitian. Dalam bab ini dikemukakan uraian mengenai argumentasi dipilihnya Jember sebagai lokasi penelitian. Di samping itu, dijelaskan pula dinamika masyarakat Jember dari aspek-aspek kehidupan sosial, ekonomi, pendidikan, kebudayaan, politik, dan keagamaan.

Bab 4 mengulas topik yang menjelaskan jejak intelektual kelas menengah NU berhaluan progresif, persaingan mereka dengan kalangan konservatif dan perjuangan mereka dalam mempromosikan Islam demokratik pada periode Orde Baru. Secara relasional, uraian mengenai kebangkitan kelas menengah NU di tingkat lokal dikaitkan pula dengan perkembangan-perkembangan di tingkat nasional.

Bab 5 memaparkan gambaran kemerosotan temperamen ideologi-politik dan peran progresif kelas menengah NU pasca Orde Baru. Posisi kelas menengah NU dalam konfigurasi dan persaingan baru dalam komunitas NU kaitannya dengan konstelasi kekuasaan dan demokratisasi di Jember.

Bab 6 merupakan kesimpulan dari seluruh tema yang dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, serta jawaban terhadap masalah-masalah yang menjadi fokus kajian buku ini. Dalam bab ini

juga dilengkapi dengan sejumlah saran dan rekomendasi yang berguna bagi peningkatan peran-peran progresif kelas menengah dalam aliansinya dengan unsur-unsur reformis lainnya dalam memperjuangkan gagasan Islam demokratik.

Bab 2

Kelas Menengah Dan Demokrasi Indonesia

A. LANDASAN TEORITIS KELAS SOSIAL

Dasar-dasar teori kelas sosial dapat ditelusuri dari, terutama dan paling utama, pemikiran Karl Marx. Meski Marx sendiri bukanlah orang pertama yang menemukan (konsep) kelas sosial dalam masyarakat, namun gagasan-gagasannya tentang kelas patutlah diperhitungkan. Bagaimanapun konsep kelas telah menjadi salah satu konsep kunci dalam pemikiran Marx. Hampir semua kajian-kajian yang dilakukan Marx tidak pernah mengabaikan begitu saja variabel kelas. Hal ini dapat dimengerti karena kelas baginya dipahami sebagai kategori yang paling dasar dalam struktur kehidupan sosial. Pembagian yang paling penting dalam masyarakat pun tidak lain adalah pembagian antara kelas-kelas yang berbeda. Begitu sentralnya posisi Marx dalam teori kelas, Hamilton dan Hirszowicz mengatakan *"it was karl Marx, of course, who was lagerly responsible for introducing and giving currency to the notion of*

class in sociological theory"[1].

1. Perspektif Marxian

Menurut Karl Marx, kelas sosial itu bukan sebatas kumpulan individu-individu atau kelompok sosial empiris, yang diikat oleh persamaan identitas sosial, kultural, dan politik. Kelas bukan pula kategori sosial, golongan, fraksi dan/atau strata kelas, yang didasarkan pada semata-mata perbedaan antar kelompok sosial. Kelas lebih dimengerti sebagai pengelompokan agen-agen berdasarkan posisi mereka dalam kepemilikan dan penguasaan alat produksi di bidang ekonomi. Ciri utama kelas sosial bukan terletak pada perbedaan antar kelompok ataupun persamaan di tingkat internal kelompok, melainkan adanya kontradiksi-kontradiksi dan perjuangan kelas[2].

Beberapa pandangan mengenai kelas sebagai stratifikasi sosial yang didadasarkan pada perbedaan kepemilikan alat produksi sebagaimana dicetuskan Marx, dikemukakan pula para teoritisi sosial lain. Ralf Dahrendorf berpendapat *for Marx, the determinant of social classes was effective private property in the means of production*[3]. Hamilton dan Hirszowicz, *for Marx, class is fundamentally a question of relationship to the means of production and the place a person occupies in the social organization of production*[4]. Wallace dan Wolf, *a class is made up to people who are alike in their relationship to the property: they have*

---

[1]Malcolm Hamilton and Maria Hirszowicz, *Class and Inequality in Pre-Industrial, Capitalist, and Communist Societies,* Wheatsheaf Books-Sussex, St. Martin's Press New York, 1987, hal., 5.

[2] Nicos Poulantzas, *Classses in Contemporary Capitalism,* Verso, 7 Carlisle Street, London, 1975, hal., 14-17.

[3] Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society,* Stanford University Press, Stanford, California, 1963.

[4] Malcolm Hamilton and Maria Hirszowicz, *Class and Inequality in Pre-Industrial................,* hal., 5.

none, or they have same type[5]. Lewis Coser, *classes are aggregate of persons who perform the same function in the organization of production*[6].

Lenin, yang dikenal sebagai salah satu proponen dan implementator pemikiran Marx, mengatakan bahwa *classes are large groups of people which differ from each other by the place the occupy in a historically determined system of social production, by their relation (in most cases fixed and formulated in law) to the means of production, by their role in the social organization of labor, and, consequently, by the dimension and mode of acquiring the share of social wealth of which they dispose. Classes are groups of people one of which can appropriate the labor of another owing to the different places they occupy in a definite system of social economy*[7].

Sementara itu, munculnya kelas-kelas sosial dalam masyarakat tidak terjadi secara alamiah, melainkan ditentukan oleh hubungan-hubungan sosial yang diwarnai oleh pertentangan dan pertarungan, terutama dalam memperebutkan sumberdaya material (ekonomi) berikut alat produksinya. Menurut Marx, kemampuan manusia untuk memenuhi berbagai kebutuhan hidupnya sangat tergantung pada keterlibatan mereka dalam hubungan sosial dengan orang lain untuk mengubah lingkungan materiil melalui kegiatan produktifnya. Hubungan-hubungan sosial yang elementer itu membentuk infrastruktur ekonomi. Mulanya, hubungan-hubungan ini dipengaruhi oleh perbedaan-perbedaan alamiah antar manusia sesuai dengan kekuatan,

---

[5] Ruth A. Wallace and Alison Wolf, *Contemporary Sociological Theory, Expanding the Classical Tradition,* Prentice Hall Upper Saddle River, New Jersey, 1999, hal., 82.

[6] Lewis Coser, *Masters of Sociological Thought, Ideas in Historical and Social Contex* (second edition), Harcourt Brace Jonavonich, Inc., 1977, hal., 49.

[7] Rodolfo Stavenhagen, *Social Classes in Agrarian Societies* (trans by Judy Alder Hellman), Anchor Press/Doubledy, Garden City, New York, 1975, hal., 28.

ukuran, tenaga, kemampuan-kemampuan, dan semacamnya. Namun, saat muncul suatu struktur ekonomi masyarakat, pembagian kerja pun berkembang, dan implikasinya memunculah pengharusan adanya suatu sistem pertukaran. Proses-proses sosial ini, yang disertai dengan perbedaan-perbedaan alamiah antara satu orang dengan orang lain, segera menimbulkan perbedaan-perbedaan dalam pemilikan dan/atau kontrol terhadap sumberdaya alam serta alat-alat produksinya[8].

Jadi, pemilikan dan penguasaan yang berbeda-beda atas alat produksi itulah yang merupakan dasar paling asasi bagi munculnya kelas-kelas sosial dalam setiap masyarakat. Dan mengingat sumber-sumber metriil yang dibutuhkan untuk pemenuhan kebutuhan hidup bersifat terbatas, maka hubungan-hubungan antara kelas-kelas sosial yang berbeda menjadi kompetitif dan antagonistik. Meski tidak selalu tampak jelas di mata anggota masyarakat, antagonisme itu akan terus berlangsung mewarnai hubungan-hubungan sosial[9].

Berdasarkan posisi individu-individu dalam kepemilikan alat produksi, Marx melakukan pemetaan terhadap kelas-kelas sosial. Pada awalnya, Marx menemukan sekurang-kurangnya tiga tipologi kelas sosial, terutama dalam masyarakat kapitalis. Dalam *Das Capital* jilid ketiga, Marx mulai menjelaskan, mengidentifikasi, dan kemudian mengelompokkan kelas sosial ke dalam tiga kelas utama dalam masyarakat kapitalis: *buruh upahan (kaum proletar),kapitalis (borjuis kecil)* dan *pemilik tanah (kaum borjuis).* Kelas-kelas ini dibedakan terutama didasarkan pada perbedaan-perbedaan dalam sumber-sumber pendapatan pokok, yakni *upah, keuntungan* dan *sewa tanah* untuk masing-masingnya. Namun, dalam perkembangan sistem kapitalis, ketiga sistem

---

[8] Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern,* terj. Robert M.Z. Lawang, Jakarta: Gramedia, 1986, hal, 146.

[9] Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* ....hal, 146.

kelas tersebut, menurut Marx, akan mengerucut ke dalam sistem dua kelas saja. Dalam *The Communist Manifesto* Marx mengatakan bahwa masyarakat sebagai satu keseluruhan menjadi semakin terbagi ke dalam dua kelas utama yang saling berhadap-hadapan secara langsung, yaitu kelas borjuis dan kelas proletar[10].

Bagi Marx, pertentangan antara kelas borjuis dengan kelas proletar itu berlangsung sepanjang sejarah manusia. Masing-masing pihak, dengan kesadaran sosialnya masing-masing, terlibat dalam praksis sosial yang dikenal dengan "perjuangan kelas". Satu sisi, kelas atas akan senantiasa berjuang mempertahankan dominasinya, sekalipun dilakukan dengan cara-cara kekerasan. Negara, birokrasi, militer, aparat kepolisian, perundangan, dan sejenisnya merupakan instrumen-instrumen penting yang dimanfaatkan kelas dominan untuk melakukan penindasan terhadap kelas proletar.

Di sisi lain, kelas proletar pun terlibat pula dalam perjuangan, baik untuk tujuan praktis (peningkatan upah ataupun peningkatan taraf hidup), maupun untuk kepentingan yang lebih idealistis; yakni perubahan sosial dari masyarakat kapitalis yang eksploitatif menuju masyarakat tanpa kelas[11]. Menurut Marx, posisi kelas proletar yang berada dalam ketertindasan, *alienasi* dan marginalisasi, akibat dominasi kelas borjuis, memiliki peluang lebih besar untuk membangun kesadaran kelasnya, dari kesadaran palsu menjadi kesadaran yang sebenarnya, guna

---

[10] Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* ...., hal, 148; Ian Craib, *Teori-teori Sosial Modern: Dari Parsons Sampai Habermas,* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994, hal., 210.

[11] Marx sangat yakin bahwa dalam perjuangan kelas, pada saatnya nanti akan dimenangkan oleh kelas proletar, kelas yang tidak menguasai alat produksi, yang setelah pengambilalihan kekuasaan dari tangan kelas borjuis, mereka akan membangun masyarakat tanpa kelas. Baca Ronald H. Chlcote, *Theories of Comparative Politics: The serach for a Paradigm,* Boulder, Colorado: Westview Press, 1981, hal., 351.

melancarkan gerakan revolusi sosial. Dalam konteks ini, kesadaran kelas itu bukanlah sebuah jumlah rata-rata dari apa yang dipikirkan atau dirasakan oleh individu-individu tunggal yang membentuk kelas, melainkan aksi yang mempunyai arti penting historis dari kelas sebagai sebuah keseluruhan, pada akhirnya ditentukan oleh kesadaran ini dan bukan pemikiran individual – dan aksi-aksi ini hanya dapat dipahami dengan mengacu pada kesadaran tersebut[12].

Perspektif teori kelas yang lebih dialektis dikemukakan para pemikir neo-Marxisme. Perspektif ini bertolak dari kritik terhadap pemikiran Marx yang dinilai terlampau determinsitik dan mekanistik. Sebenarnya, dogmatisme pemikiran Marx tidak sebatas terletak pada pandanganya yang menempatkan dimensi ekonomi sebagai penentu dan berpengaruh secara linier terhadap segala sesuatu[13]. Perspektif ini dinilai sangat dogmatis karena dinilai menjadikan agen bukan sebagai subyek, melainkan obyek tidak tidak pernah memiliki kebebasan sedikit pun. Apa yang dikenal dengan kesadaran dan perjuangan kelas oleh kelompok-kelompok sosial itu tidak digerakkan oleh agen-agen, melainkan oleh struktur kelas.

---

[12]Kesadaran kelas adalah sifat sekelompok orang yang secara bersama menempati posisi serupa dalam sistem produksi. Dalam sistem kapitalis, kesadaran kelas secara tersirat menyatakan keadaan sebelumnya, yang dikenal sebagai kesadaran palsu. Artinya, kelas-kelas dalam masyarakat kapitalis umumnya tidak menyadari kepentingan kelas mereka yang sebenarnya. Sebagian besar kelas sosial di sepanjang sejarahnya tidak mampu mengatasi kesadaran palsu dan karena itu tak mampu mencapai kesadaran kelas yang sebenarnya, kecuali kelas proletar. Baca Ritzer & Goodman, *Teori Sosiologi Modern* ....hal., 173-174; Georg Lukacs, *Dialektika Marxis: Sejarah & Kesadaran Kelas,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Group, 2010, hal., 105.

[13] Menurut Althuser, kaum Marxis ortodoks selalu memiliki kecenderungan untuk menulis seolah-olah ekonomi merupakan suatu hal yang memiliki pengaruh linier semata-mata pada segala hal yang lain, seolah-olah ekonomi merupakan stik-bilyard dan tongkat-tongkat politik dan ideologi adalah bola-bola bilyard yang digerakkannya. Baca Ian Craib, *Teori-teori Sosial Modern*....................hal., 196.

Bertolak dari kritik terhadap determinisme Marxisme klasik, perspektif neo-Marxis tidak lagi menempatkan ekonomi sebagai faktor determinan yang secara linier membentuk struktur kelas. Secara interaktif, hubungan-hubungan antara ekonomi, politik dan ideologilah yang dinilai menentukan struktur kelas. Dengan demikian, ekonomi tidak lagi memiliki otonomi mutlak, melainkan relatif. Pun demikian, individu-individu dalam struktur sosial tersebut tidak sepenuhnya dipandang pasif.

Meski sebagian pemikir neo-Marxian masih menganut pendekatan ekonomi, namun pengetahuan yang mereka produksi bukanlah pengulangan pemikiran determinan ekonomi Marxisme klasik. Hampir sama dengan Marx, pemikir neo-Marxisme ini bertolak dari pandangan bahwa dalam kehidupan masyarakat, hampir bisa dipastikan, terdapat struktur kelas yang ditandai adanya pembagian dalam kelas berkuasa dan kelas yang dikuasai. Meski ekonomi tidak lagi diposisikan sebagai determinan tunggal, tetapi mereka tetap memposisikan sektor ekonomi sebagai titik sentral pola relasi sosial antar kelas tersebut. Sebagaimana dikemukakan Richard Edwards bahwa tempat kerja (sektor ekonomi), di masa lalu maupun kini, sebagai arena konflik kelas, atau menurut bahasanya sendiri sebagai "arena pertarungan". Di arena inilah telah terjadi perubahan dramatis di mana kelompok yang di atas mengontrol kelompok yang berada di bawah. Dalam kapitalisme kompetitif abad 19, digunakan kontrol sederhana yang lebih bersifat personal. Namun dalam era kapitalisme monopoli sekarang ini, kontrol sederhana digantikan oleh kontrol birokratis dan teknis yang lebih canggih dan impersonal[14].

Poulantzas, seorang neo-Marxian strukturalis berpandangan bahwa kelas sosial itu tidak hanya dapat dilihat dari aspek ekonomi dan proses produksi ataupun formasi sosial, tetapi menca-

[14] Ritzer-Goodman, *Teori Sosiologi Modern*..........................hal., 193-195.

kup pula aspek politik dan ideologi (suprastruktur). Kelas sosial selalu berkait dengan kontradiksi dan perjuangan kelas. Kelas disini berbeda dengan apa yang dikenal oleh Hegelian dengan skema *class-in-itself* (situasi kelas ekonomi yang semata-mata ditentukan oleh proses produksi) dan *class-for-itself* (kelas yang dengan sendirinya "sadar kelas" dan merupakan organisasi politik yang otonom). Jadi, kelas sosial mengacu pada keberadaan mereka dalam tempat kerja, yang biasanya ditandai dengan peranan mereka dalam hubungan ekonomi. Yang dimaksud dengan ruang ekonomi *(economic space)* ditentukan oleh proses produksi, sedangkan posisi atau tempat kerja ditentukan oleh hubungan produksi. Proses produksi berkaitan dengan hubungan antar manusia dengan alam pada umumnya, sedangkan hubungan produksi dalam masyarakat yang mengenal pembagian kelas menunjuk pada dua hal, pertama, hubungan antara pekerja dengan obyek dan alat kerjanya, dan kedua, hubungan antara sesama manusia yang dikenal dengan hubungan kelas.

Dalam kritik Poulantzas, jika kelas sosial hanya semata-mata dilihat dari proses produksi, maka akan terdapat dua kelas yang ditentukan oleh aspek politik, ekonomi dan ideologi, yakni kelas pemeras yang secara politis dan ideologis dominan, dan kelas yang diperas yang secara politis dan ideologis didominasi oleh yang pertama: tuan dan hamba dalam pola produksi perhambaan, bangsawan dan pelayan dalam pola produksi feodal, borjuis dan pekerja dalam pola produksi kapitalis. Namun demikian, dalam kenyataannya, formasi sosial yang terjadi tidak hanya terdiri dari suatu hubungan kelas yang tunggal, melainkan campuran dari beberapa hubungan sosial yang dibentuk oleh pola dan bentuk produksi, sehingga dalam membuat analisa kelas, tidak dapat dilakukan pembagian kelas secara simplistis.

Sementara itu, pemikir neo-Marxis lain yang menganut madzhab kritis justru mulai menggeser perhatiannya secara agak

esktrim, tidak lagi pada dimensi ekonomi, melainkan pada ranah kultural, sebab kultur dianggap sebagai realitas masyarakat kapitalis modern. Para pemikir neo-Marxian memang masih *concern* memperhatikan aspek dominasi ataupun penindasan dalam hubungan sosial terutama antara kelas berkuasa dengan kelas yang dikuasai. Bahkan, kecenderungan pemikiran mereka lebih mengarah pada kritik dominasi, yang tidak lagi secara determinan ditentukan aspek infrastruktur ekonomi, melainkan kultural. Gramsci, misalnya, melihat dominasi kelas berkuasa pada masyarakat kapitalis modern, bukan lagi melalui dominasi kekerasan *(coersif)* melainkan dominasi berdasarkan persetujuan publik. Manipulasi kepercayaan massa melalui kekuasaan yang diekspresikan dalam bentuk jalinan politik, sosial, budaya, melalui cara-cara persuasi serta melalui mekanisme konsensus itulah yang disebut Gramsci dengan hegemoni[15]. Hal senada dikemukakan oleh Habermas dan Trent Schroyer yang memahami penindasan pada masyarakat modern itu dihasilkan oleh rasionalitas yang menggantikan eksploitasi ekonomi sebagai masalah sosial dominan[16].

Kalangan neo-Marxis kritis juga memberikan perhatian

---

[15] Hegemoni merupakan salah satu konsep inti dalam pemikiran Marxisme Gramsi. Menurutnya, unsur filsafat esensial paling modern tentang praksis adalah konsep sejarah filsafat tentang hegemoni. Gramsci mendefinisikan hegemoni sebagai kepemimpinan kultural yang dilaksanakan oleh kelas penguasa. Ia membedakan hegemoni dengan penggunaan paksaan yang digunakan oleh kekuasaan legislatif atau eksekutif atau yang diwujudkan melalui intervensi kebijakan. Meski ekonom Marxis cenderung menekankan aspek penting ekonomi dan aspek penggunaan kekuasaan dominasi negara, Gramsci lebih menekankan pada "hegemoni dan kepemimpinan kultural". Dalam analisisnya mengenai kapitalisme, Gramsci berusaha menguak bagaimana cara beberapa pemikir bekerja demi kepentingan kapitalis, mencapai kepemimpinan kultural dan persetujuan massa. Baca Ritzer- Goodman, *Teori Sosiologi Modern,* ....hal., 175-176; Raymond Williams, *Selection from Marxism and Literature,* in Nicholas B. Dirks, Geoff Eley and Sherry B. Ortner, ed., hal., 595.

[16] Ritzer- Goodman, *Teori Sosiologi Modern,* ...., hal., 178-179.

besar terhadap aktor dan kesadaran mereka dan apa yang terjadi pada mereka di dunia modern. Lukacs, misalnya, dengan tegas menolak pandangan bahwa proletariat itu semata-mata digerakkan oleh kekuatan eksternal, sebaliknya ia memandang proletariat sebagai pencipta aktif nasibnya sendiri. Dalam konfrontasi antara borjuis dan proletariat, kelas dominan ini memiliki semua senjata baik intelektual maupun organisasional, namun dominasi yang dilakukan tidak serta merta menjadikan kelas proletariat menjadi tidak berdaya sama sekali. Kelas proletariat tetaplah subjek yang memiliki kesadaran dan kemampuan untuk merespon segala bentuk penindasan. Mereka mula-mula memahami masyarakat sebagaimana adanya. Ketika pertarungan berlangsung, proletariat berubah dari "kelas dalam dirinya sendiri" (sebagai kesatuan yang tercipta secara struktural) menjadi sebuah "kelas untuk dirinya sendiri" (kesadaran kelas tentang posisinya). Dengan kata lain, perjuangan kelas akan meningkat dari tingkat tuntutan ekonomi ke tingkat kesadaran kelas yang efektif dan menyadari tujuan yang hendak dicapai. Semua itu tidak ditentukan secara determinan oleh dimensi eksternal, melainkan secara dialektik melibatkan peran aktif dimensi internal; kesadaran subyek. Dalam konteks ini, Lukacs memusatkan pola hubungan dialektika antara struktur (terutama ekonomi) kapitalis, sistem gagasan (terutama kesadaran kelas), pemikiran individual dan akhirnya tindakan individual[17].

Agak berbeda dari Lukacs, Gramsci cenderung memahami kesadaran dan praksis sosial kaum proletar tidak ditentukan oleh dirinya sendiri. Meski mereka berada dalam kondisi teralienasi, tereksploitasi, tertindas ataupun tertekan, kondisi ini tidak serta merta membuka ruang kesadaran untuk melakukan aksi. Dalam mengembangkan ideologi revolusioner, kelas yang tidak memiliki senajata organisasional maupun intelektual ini, membu-

[17] Ritzer- Goodman, *Teori Sosiologi Modern,* ....hal., 174-175

tuhkan bantuan dari kaum intelektual yang dinilai Gramsci memiliki kemampuan memproduk ideologi. Untuk selanjutnya, ideologi produk kaum intelektual itu ditransformasikan kepada proletar dan proletarlah yang bertugas melaksanakannya[18].

2. Perspektif Non-Marxian

Gagasan Marx yang cenderung menyederhanakan kelas sosial ke dalam dua kelas utama, borjuis dan proletar, dan menempatkan infrastruktur ekonomi sebagai faktor determinan bagi aspek suprastruktur, dinilai terlampau dogmatik dan deterministik. Pun, gagasan neo-Marxian yang merupakan penyempurnaan dari pemikiran Marxian, dinilai masih menyisakan lubang permasalahan. Pemikiran neo-Marxian yang sebenarnya sudah semakin dialektis dibandingkan Marxian klasik, tetapi tetap saja dinilai sangat strukturalistik, dan berkecenderungan mengabaikan dimensi subjektivisme. Seperti diskripsi awal, menurut Lukacs maupun Giddens, pembahasan Marx tentang konsep kelas berhenti justru saat dirinya hendak mengkonstruksi kerangka teori besar tentang kelas itu sendiri. Sampai saat inipun, konsep tentang kelas, diakui oleh para pemikir Marxian (seperti Dahrendorf, Luckacs, Lipset, dan sebagainya) maupun di kalangan non-Marxian belum menemukan pada titik temu yang disepakati di kalangan mereka. Bukan berarti, konsep tentang kelas tidak ada. Hal ini, seperti diakui oleh Dahrendorf, lebih karena luasnya cakupan fakta sosial tentang struktur kelas dalam dinamika masyarakat kapitalis dalam rentang waktu yang demikian panjang.

Salah satu tokoh sentral yang dikenal berseberangan dengan pemikiran Marx ataupun Marxian adalah Marx Weber. Meskipun menolak determinisme ekonomi Marx, Weber sendiri, seperti halnya Marx, memberikan perhatian kepada stratifikasi

---

[18] Ritzer- Goodman, *Teori Sosiologi Modern,* ....hal., 174-175.

sebagai gejala yang berkaitan erat dengan distribusi dari dan perjuangan untuk kekuasaan *(power).* Akan tetapi, berbeda dengan Marx, Weber membedakan tipe "*social formation*" yang relevan bagi studi stratifikasi, yang disebut model "*tripartie*", yakni *class, status, party*. Dia mengasumsikan ada tiga dimensi stratifikasi sosial, dan dengan begitu membentuk tiga pengelompokan sosial, yakni dimensi *privelese, prestise*, dan *power*. Dimensi *privelese* adalah dasar dari pengelompokan kelas; dimensi prestise merupakan sumber keanggotaan kelompok status, sedangkan dimensi *power* (kekuasaan) sebagai landasan partai politik.[19]

Bagi Weber, kelastidak sama dengankelompok, walaupun tindakan kelompok mungkin diambil berdasarkan kepentingan kelas yang sama. Tindakan terkoordinir yang dijalankan berdasarkan kelas sering tumpang tindih dengan hubungan-hubungan kekuasaan yang berasal dari dua bentuk solidaritas kelompok lainnya, yaitu "kelompok status" dan "partai politik". Kelompok status didasari pada hubungan konsumsi dan bukan produksi, serta terbentuk dalam gaya hidup. Sementara partai politik terkait dengan negara yang fungsinya monopoli kekuasaan yang berupakan bentuk mobilitas politik yang tidak selalu mengikuti garis kelas.[20] Weber menambahkanbahwa kelas sosial tidak hanya dua atau tiga (atas-tengah-bawah), tetapi bisa berjenjang-jenjang. Ia mengelompokkanmasyarakat kedalam tiga macam kelas, yaitu kelas pemilikan (*proverty classes*), kelas pedagang (*commercial classes*), dan kelas sosial (*social classes*). Keanggotaan masing-masing kelas ini tergantung seberapa besar *privelese* yang bisa dimiliki. Pembentukan kelas tidak hanya ditentukan oleh penguasaan alat produksi, tetapi juga kegiatan konsumtif,

---

[19]Billah, *Perspektif Kelas Menengah*.................., hal., 36, 40.

[20]Bendix & Lipset, *Class..............,* hal., 72. Baca juga uraian Anthony Giddens dan David Held, *Kelompok, Kekuasaan, dan Konflik,* Rajawali Press, Jakarta:,1987, hal., 25-26.

status sosial, kewibawaan, serta daya tawar dalam pertukaran pasar. Tidak berpusat hanya pada bidang ekonomi, melainkan juga politik dan budaya.[21]

Model Weber ini, jika dikontraskan dengan model sebab-tunggal-nya Marx, bisa disebut sebagai pendekatan jamak (*pluralistic approach*). Bertolak dari pemikiran ini dapat ditarik garis kontinum pembagian kelas Weber, yaitu, kelas atas (*upperclass*), kelas menengah (*middleclass*), dan kelas bawah (*lowerclass*). Penjenjangan ini masih bisa ditambah sesuai basis dimana posisi seseorang bilamana perintah diberikan. '*Uppermiddleclass*' dan '*lowermiddleclass*' berkaitan dengan posisi nisbi dalam kelas menengah yang didasarkan pada perbandingan dari pemberi perintah dan penerima perintah. '*Lowerclass*'dapat dibedakan kedalam '*workingclass*'dan '*marginal class*'untuk membedakan bobot kerja masing-masing.[22] Dari perbandingan konsep kelas antara Marxian dan Weberian secara kasar di atas dapat dipahami apa konsekuensinya. Salah satu sumber kekacauan terminologi atau konseptual istilah 'kelas' terletak pada kenyataan bahwa istilah kelas sering digunakan untuk mengacu baik kepada ekonomi maupun pengelompokan sosial. Weber menggunakan istilah kelas untuk dua tujuan tersebut. Meskipun secara terminologi dengan tegas Weber membedakan konsep kelas, status, dan partai, tetapi konsepsinya tentang kelas sosial cenderung meluas.

Kelebihan konsepsi kelas yang dikemukakan Marx terletak pada kejelasan istilah, makna, dan batasannya. Namun, dari sudut pandang Weberian, konsep Marxian itu dianggap terlalu menyederhanakan persoalan kelas,[23]hanya pada dua kelas utama;

---

[21]Ariel Heryanto, *Kelas Menengah yang Majemuk*, dalam Hadi Jaya, *Kelas Menengah Bukan Ratu Adil,* Tiara Wacana, Yogyakarta, 1999, hal. 6.

[22]Billah, MM, *Perspektif Kelas Menengah*...................., hal., 40 .

[23]Kritik ini sebenarnyakurangadil-proporsionalkarena Marx sebenarnya hanya menawarkan sebuah model pembacaan atas realitas historis masyarakat

kelas dominan (borjuis) dan kelas yang didominasi (proletar). Dengan cara berfikir demikian, kalangan Marxian terkesan memisahkan cara produksi dengan kenyataan sosial dalam menelaah secara teoritis. Sebab, masyarakat pada realitasnya tidak pernah tunggal, melainkan tersusun dari berbagai cara produksi yang saling berkombinasi.[24] Simplifikasi itu pun bisa terjatuh pada ilusi tentang sebuah realitas yang tidak ada dalam kenyataan empirik. Kontras dua kiblat teoritik tersebut menggaris bawahi dua implikasi sangat penting dalam kajian kelas. *Pertama*, pemikiran Marxian menekankan pertentangan kepentingan antar kelas yang dikotomis, sedangkan pemikiran Weberian hanya menunjukkan perbedaan kepentingan atau kemampuan di antara banyak kelas. *Kedua*, pemikiran Marxian berbobot ideologi radikal, dan secara ambisius menjangkau sebuah perubahan sejarah makro yang mahaluas. Sementara wawasan Weberian lebih setia pada realitas empirik yang mikro dan majemuk, sehingga lebih mudah diteliti dan diuji.[25]

Dari kedua grand teori ini, dapatdisimpulkanbeberapa klausul yang terkaitdengan kelas. *Pertama*, kelas bukanlah kesatuan yang khusus atau bentuk ikatan sosial seperti perusahaan. Kelas tidak mempunyai identitas yang diakui umum. *Kedua*, kelas harus dibedakan dari stratum, dan teori kelas harus dibedakan dari studi "stratifikasi". *Ketiga*, harus dibedakan secara tegas

---

Inggris saat itu. Fungsi model adalah untuk menyederhanakan agar dunia nyata bisa lebih mudah dicerna. Dan Marx menyusun beberapa kategori luas yang dilengkapi dengan penjelasan tentang kriteria penetapannya. Jika terjadi generalisasi adalah konsekuensi dari suatu model. Bagaimanapun orang mengharapkan penyederhanaan seperti itu dari sebuah model. Lihat: Peter Burke, *Sejarahdan Teori Sosial,* terjemahan dari *History and Social Theory,* Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 2001, hal., 86-89.

[24]Anthony Gidden and DavidHeld, *Classes, Power, and Conflict: Classical and Contemporary Debates,* University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1982, hal. 19-22. Lihat juga; Nicos Paulantzas, *Political Power and Social Classes,* New Left Review, London, 1973.

[25] Ariel Heryanto, *Kelas Menengah yang Majemuk.................*…., hal., 6.

antara kelas dan elite. Teori elite, seperti yang dikembangkan Pareto Mosca sebagian dimaksudkan sebagai sanggahan yang sengaja terhadap analisa kelas. Penggunaan istilah seperti "kelas yang memerintah" dan kelas politik sebenarnya membingungkan dan tidak absah.[26] Paling tidak, madzhab Weberian, dalam konsepsinya tentang kelas lebih fleksibel dan kontekstual untuk menganalisis terhadap dinamika kelas yang terjadi di Indonesia.

3. Perspektif Post-Marxian

Perspektif yang memahami kelas sosial bukan sebagai suatu pengelompokan sosial yang secara deterministik ditentukan oleh struktur ekonomi, melainkan lebih sebagai produk jalinan hubungan-hubungan sosial, ekonomi dan politik yang cukup kompeks, dikemukakan oleh pemikir yang berhaluan post-Marxisme. Pemikiran post-Marxisme ini memang muncul sebagai respon kritis terhadap pemikiran kelas sosial kaum Marxisme, terutama Marxisme klasik. Namun demikian, bukan berarti perspektif ini meninggalkan sama sekali prinsip-prinsip teori kelas Marxisme. Beberapa perspektif post-Marxisme, di samping tetap menyerap dan sekaligus mengkritik pemikiran Marxisme maupun neo-Marxisme, memiliki ciri eklektik dengan mengadopsi gagasan-gagasan teoritis dari dua madzhab *mainstream,* yakni obyektivisme dan subyektivisme. Bahkan, ada pemikiran post-Marxisme yang kian jauh melampaui batas-batas pemikiran post-Marxisme pada umumnya. Persepktif ini mencoba mengintegrasikan pendekatan obyektif dengan pendekatan subyektif. Meski kemudian muncul kritik, perspektif ini lantas dinilai tidak tepat lagi dikelompokkan ke dalam madzhab post-Marxisme. Tetapi, karena perspektif ini masih mempertimbangkan peran penting struktur

---

[26] Ari Dwipayana, *Kelas dan Kasta: Pergulatan Kelas Menengah Bali,* Lapera Pustaka Utama, Yogyakarta, 2001, hal., 34

dengan tidak mengabaikan posisi agen, maka perspektif ini tetap bisa dimasukkan ke dalam post-Marxisme.

Bagaimana perspektif post-Marxisme memandang kelas sosial ? Berbeda dari pandangan Marxisme, neo-Marxisme dan bahkan non-Marxisme, menurut post-Marxisme kelas sosial tidak dimengerti sebagai kelompok-kelompok sosial yang muncul didasarkan pada determinisme struktur ekonomi (Marxisme klasik), bukan pula dipahami sebagai kelompok sosial didasarkan pada relasi sosial yang melibatkan dimensi interaksional antara suprastruktur (ideologi dan politik) dengan infrastruktur (dimensi ekonomi). Dalam perspektif post-Marxisme, kelas sosial lebih dimengerti dalam relasinya dengan berbagai kelas sosial lainnya. Penting pula dicatat bahwa dalam interaksi antar berbagai kelas sosial itu senantiasa mengandaikan apa yang disebut dengan hubungan kekuasaan *(power relation)*. Dalam perspektif teori strukturasi, kekuasaan memang berkait erat dengan interaksi dalam dua pengertian: *sebagai yang terlibat secara institusional dalam proses interaksi, dan sebagai yang digunakan untuk mencapai hasil dalam perilaku strategis.* Bahkan perjumpaan sosial yang paling sederhana sekalipun memperlihatkan unsur-unsur totalitas sebagai struktur dominasi, namun pada saat yang sama sifat-sifat struktural semacam itu digali dan direproduksi melalui aktivitas partisipan di dalam sistem interaksi. Lebih lanjut Giddens menjelaskan bahwa kekuasaan juga terkait secara logis dengan konsep aksi. Hanya saja konsep kekuasan di sini dimengerti dalam konsep sebagai kemampuan transformatif[27].

---

[27] Senada dengan Giddens, Foucault memahami kekuasaan itu banyak, beragam dan bersifat produktif, bukan represif. Kekuasaan ada di mana-mana dan menyebar ke mana-mana, tidak dapat dilokalisasi, terkait dengan jaringan dan pembentukan struktur kegiatan, serta melekat pada kehendak untuk mengetahui. Permainannya akan mengubah, memperkuat, membalikkan hubungan-hubungan itu melalui perjuangan dan pertarungan terus menerus. Lebih lanjut, Foucault menjelaskan bahwa kekuasaan tidak dapat dipahami sebagai hubungan subyektif

Jadi, menurut pandangan post-Marxisme, terutama teori strukturasi, perbedaan antar kelas sosial tidak lagi semata-mata didasarkan pada seberapa besar masing-masing kelompok sosial tersebut memiliki dan menguasai alat produksi (bidang ekonomi). Perbedaan antar kelas lebih didasarkan pada posisi mereka dalam kepemilikan dan/atau penguasaan sumberdaya (modal). Hanya saja, apa yang dimaksud dengan kepemilikan sumberdaya oleh kalangan post-Marxisme bukanlah modal ekonomi semata, melainkan modal kekuasaan (sosial, kultural, ekonomi dan politik). Sumberdaya di sini muncul sebagai gagasan utama dalam menyikapi kekuasaan. Konsep kekuasaan sebagai *kemampuan transformatif* (pandangan khas yang dipegang teguh oleh orang-orang yang memperlakukan kekuasaan dalam istilah perilaku pelaku) sekaligus *dominasi* (fokus utama orang-orang yang menyoroti kekuasan sebagai kualitas struktural) bergantung pada pemanfaatan sumberdaya. Jadi kekuasaan merupakan konsep relasional, namun hanya berfungsi demikian melalui pendayagunaan kemampuan transformatif[28].

---

searah: kemampuan seseorang/kelompok untuk memaksakan kehendak kepada yang lain. Kekuasaan merupakan strategi kompleks dalam suatu masyarakat dengan perlengkapan, manuver, teknik dan mekanisme tertentu. Secara lebih umum, kekuasaan lebih beroperasi daripada dimiliki. Kekuasaan tidak merupakan hak istimewa yang didapat atau dipertahankan kelas dominan tetapi akibat dari keseluruhan posisi strategisnya, akibat yang menunjukkan posisi mereka yang didominasi. Michel Foucault, *Power/Knowledge, Wacana Kuasa/Pengetahuan,* diterjemahkan oleh Yudi Santoso, Yogyakarta: Bentang, 2002, hlm., 166-180; Anthony Giddens, *Problematika Utama dalam Teori Sosial*.........., hal., 155.

[28] Kemampuan transformatif kerahkan menuju upaya-upaya aktor untuk membuat atau memaksa orang lain agar memenuhi keinginannya. Kekuasaan dalam pengertian relasional ini berkaitan dengan kemampuan para aktor untuk mewujudkan hasil-hasil yang perwujudannya bergantung pada kinerja dan ketundukan orang-orang lain. Dengan demikian penggunaan kekuasaan dalam interaksi dapat dipahami dalam istilah fasilitas yang dimanfaatkan dan didayagunakan oleh para partisipan sebagai unsur bagi produksi interaksi tersebut sehingga mempengaruhi kinerjanya. Sistem sosial diciptakan sebagai praktik yang teratur: dengan demikian kekuasaan di dalam sistem sosial dapat disikapi sebagai aspek yang

Sementara itu, saat membicarakan masalah kelas, Giddens mengidentifikasi adanya dua segi dari kelas yang berkaitan, namun tetap berbeda. *Pertama,* segi *circumstantial,* yakni yang berasal dari lingkungan setempat namun tidak selalu disadari dan tidak tampak, dan *kedua,* segi subjektif atau fenomenologis. Dari dua itu hanya yang pertama yang merupakan sifat kelas yang harus ada dan universal. Sebagaimana dikemukakan Hefner mengutip pendapat Giddens bahwa kekuatan-kekuatan *circumstantial* dapat menimbulkan pengaruh sosial tanpa disadari oleh para pelaku. Sebaliknya, kelas dapat dilihat secara subjektif melalui pengaruhnya atas identitas, kepentingan serta loyalitas pada kebersamaan masyarakat. Walaupun realitas *circumstantial* dari kelas dapat bekerja sendiri tanpa disadari oleh para aktor, namun kelas dalam pengertian kedua, yang subjektif, tidak dapat bekerja sendiri. Ia muncul di atas landasan identitas kehidupan sosial yang diakui[29].

---

melibatkan relasi antara otonomi dengan ketergantungan hasil reproduksi di dalam interaksi sosial. Dengan demikian relasi kekuasaan selalu bersifat dua arah. Relasi kekuasaan merupakan relasi otonomi dan ketergantungan, bahkan pelaku yang paling otonom sekalipun tetap tergantung dalam kadar tertentu, sedangkan aktor atau pihak yang paling bergantung dalam suatu hubungan sekalipun tetap mempertahankan otonomi tertentu. Anthony Giddens, *Problematika Utama dalam Teori Sosial*................., hal., 162-165.

[29] Dalam catatan kakinya Hefner menjelaskan secara lebih panjang lebar bahwa sifat kelas sebagaimana dikemukakannya itu diakui mirip dengan pembedaan Marxis yang terkenal antara kelas "dalam dirinya sendiri" *(in self)* dan "untuk dirinya sendiri" *(for itself).* Yang pertama melihat kelas dalam pengertian sekelompok orang yang "memiliki situasi serupa di hadapan sarana produksi". Sebaliknya, kelas "untuk dirinya sendiri" menjelajahi persoalan kelas sebagai suatu "kelompok solidaritas, yang menyadari adanya kepentingan bersama serta terorganisasi untuk memperjuangkan kepentingan itu". Menurut Hefner, konotasi Hegelian dari kedua istilah tersebut mendorongnya untuk menggunakan terminologi yang berbeda, yang dapat menghindari unsur teleologi dialektis. Dapat ditambahkan, dalam membicarakan masalah "kesadaran kelas", ada gunanya untuk membedakan antara sekedar kesadaran akan adanya kesamaan jenis, dengan keyakinan bahwa mereka yang berada dalam situasi kelas yang sama benar-benar memiliki kepentingan yang sama. Seperti halnya di Pasuruan pegunungan, orang dapat menyadari

Bourdieu, dengan mempertimbangkan kepemilikan modal, tidak sebatas membagi kelas sosial ke dalam dua kelompok utama, yakni kelas dominan dan kelas yang didominasi. Bourdieu, misalnya, menyusun masyarakat berdasarkan, *pertama,* dimensi vertikal. Dalam hal ini, dapat dipertentangkan antara pelaku yang punya modal besar –dalam hal ekonomi dan budaya—dengan mereka yang miskin. Penataan secara hirarkis ini sangat menentukan. Para industrialis, bankir, dokter, insinyur, dosen berada pada hirarki tertinggi. Sedangkan yang paling tidak punya apa-apa dalam hal modal ekonomi dan budaya adalah buruh pabrik dan buruh tani yang berada pada tangga paling bawah. *Kedua,* susunan masyarakat menurut struktur modal, maksudnya pentingnya kedua modal tersebut dalam besarnya secara keseluruhan. Menjadi logika khas arena perjuangan, apa yang dipertaruhkan dan jenis modal yang diperlukan untuk berperan di dalam permainan, yang mengarahkan logika kepemilikan yang menentukan hubungan antara kelas sosial dan prakteknya[30].

Berdasarkan kedua pembedaan tersebut, dapat dijelaskan

---

adanya hierarki dalam kekayaan dan kekuasaan tanpa harus merasa peduli kepada mereka yang berada dalam suatu posisi kelas yang sama. Dengan membedakan dua dimensi kelas ini, seperti dilakukan Giddens, bahwa hubungan antara keduanya sangatlah tidak stabil. Aktor dapat merasakan berbagai pengaruh *circumstantial* dari kekayaan dan kekuasaan (serta aspek lain dari kehidupan sosial) sepanjang waktu, serta menggunakan pengetahuan ini untuk menyesuaikan perilaku mereka. Dalam mengubah perilaku, mereka senantiasa merestrukturisasi baik pemahaman diri mereka sendiri maupun lingkungan *circumstantial*-nya. Akibatnya adalah bahwa batas antara realitas *circumstantial* dari ilmu sosial “materialis” dan realitas yang dihayati yang ditekankan dalam ilmu sosial interpretif, senantiasa berubah. Dalam kajian tentang realitas sosial pada umumnya, serta tentang status dan kelas pada khususnya, dengan demikian tidak akan ada dualisme simplistik atau yang stabil antara objektivisme dan subjektivisme. Robert W. Hefner, *Geger Tengger Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik,* Yogyakarta: LKiS, 1999, hal., 43-45.

[30] Haryatmoko, *Mengungkap Kepalsuan Budaya Penguasa*................., hal., 12.

kekhasan masing-masing kelas sosial yang terkait dengan kategori sosio-profesional. *Pertama,* kelas dominan ditandai dengan besarnya kepemilikan modal. Kelas ini mengakumulasi berbagai modal. Mereka menunjukkan pembedaannya untuk mengafirmasi identitas khasnya dan memaksakan kepada semua dengan melegitimasi suatu visi tentang dunia sosial. Mereka juga mendefinisikan dan menentukan budaya yang sah; menurut struktur modal yang dimiliki, meliputi borjuasi lama seperti bos-bos perusahaan besar dan industri; borjuasi baru terdiri dari para eksekutif sektor swasta yang berasal dari sekolah-sekolah prestisius (modal ekonomi), para dosen dan kaum intelektual (modal budaya).

Kelompok *kedua* ialah kaum borjuasi kecil. Mereka dianggap masuk ke dalam kelompok borjuasi karena memiliki persamaan sifat dengan kaum borjuasi, yaitu keinginan untuk memiliki tangga sosial. Tetapi mereka masuk ke dalam posisi kelas menengah dalam lingkup sosial, ada karyawan, wiraswasta, atau pengusaha. Praktik-praktik kehidupan mereka dan representasi anggota-anggotanya sangat terarah dan dapat dijelaskan melalui keinginan untuk menaiki tangga sosial. Mereka sangat menonjolkan keinginan atau kehendak baik dalam hal budaya, meski berdasarkan pada peniruan terhadap budaya kelas dominan (Bonnewitz, 1998, 47).

Kelompok *ketiga* adalah kelas populer. Kelas ini ditandai dengan tiadanya kepemilikan modal. Mereka hampir tidak memiliki keempat jenis modal sebagaimana disebutkan di atas. Nilai yang menyatukan mereka adalah sejumlah praktik dan representasi yang menemukan makna dalam keunggulan fisik dan penerimaan dominasi. Mereka adalah para buruh pabrik, buruh tani dan pekerja dengan upah kecil[31].

[31] Haryatmoko, *Mengungkap Kepalsuan Budaya Penguasa*.................., hal., 15.

Lantas bagaimana pola hubungan di antara ketiga kelas tersebut ? Bagi Boudieu, pola hubungan kelas-kelas sosial tersebut tidaklah sekaku dan sebaku pola hubungan antagonistik sebagaimana dikemukakan Marx. Betul bahwa masing-masing kelas sosial terlibat dalam ketegangan dan konflik, namun tidak lantas ketegangan tersebut bermuara pada pelenyapan satu kelas sosial atas kelas sosial lainnya. Setiap kelompok sosial terlibat dalam pertarungan baik untuk mempertahankan ataupun memperbaiki posisinya. Ibarat sebuah permainan, masing-masing kelas sosial terlibat dalam sebuah arena pertarungan, atau diistilahkan Bourdieu "medan perjuangan" *(champ)*. Medan perjuangan dimengerti sebagai suatu jaringan atau konfigurasi hubungan-hubungan objektif antara berbagai posisi. Posisi-posisi ini dibatasi oleh keberadaan mereka dan penentuan yang dipaksakan kepada yang menempati, entah pelaku atau institusi, oleh situasi aktual dan potensial mereka dalam struktur pembagian kekuasaan atau modal. Kepemilikan kekuasaan yang mengandalkan modal ini menentukan akses ke keuntungan-keuntungan tertentu yang dipertaruhkan dalam pertarungan[32].

B. KELAS MENENGAH (MIDDLE CLASS)

1. Apa dan Siapa Kelas Menengah itu?

Secara relasional, pemahaman mengenai kelas menengah Nahdlatul Ulama (NU), tidak bisa dilepaskan dari konsep kelas sosial *(social classes)*dan kelas menengah *(middle class)*pada umumnya. Menimbang basis konseptual dari kelas dan kelas menengah itu berasal dari Barat, maka ketika hendak diterapkan dan/atau digunakan untuk memahami gejala sosial dalam konteks kehidupan sosial di Indonesia, tentunya tidak bisa diambil begitu saja. Setiap usaha yang dilakukan para pengkaji untuk mendapatkan

---

[32] Haryatmoko, *Mengungkap Kepalsuan Budaya Penguasa*................., hal., 14-15.

pemahaman yang memadahi mengenai kelas menengah dalam konteks Indonesia, hampir pasti berhadapan dengan serangkaian problema yang kompleks mulai dari paradigmatik, konseptual-teorik, dan empirik.

Problema paradigmatik dapat dicermati dari identifikasi para ahli teori yang kerap dinilai erat Marxisme dan objektivisme; sebuah pemikiran yang tidak diterapkan dengan konsistensi tinggi dan sepenuhnya mengabaikan unsur kultural dan simbolik. Para pengkaji yang erat Marxisme dan para penganut objektivisme[33] lainnya cenderung merumuskan pengertian kelas sebagai realitas objektif, empirik, dan netral[34], berada di luar campur tangan kesadaran diri tiap-tiap individu.

Sebaliknya, para pengkaji yang identifikasinya terlampau Weberian dan/atau subjektivisme; suatu konsep yang juga tidak diterapkan dengan konsistensi tinggi, cenderung menekankan

---

[33]Agak berbeda dari Marxisme, penganut obyektivisme menilai bahwa kelas sosial itu merupakan kenyataan obyektif. Implikasinya, seakan-akan setiap orang boleh menilainya, menyukaianya, menolaknya, atau menyusun sebuah rumusan konseptual macam apapun juga tentangnya, tetapi semua itu tidak mengubah adanya kelas itu sebagai kenyataan obyektif. Obyektivitas demikian jelas bukan ciri unik kaum Marxis. Pandangan demikian sangat populer dalam ilmu-ilmu sosial di Indonesia. Pandangan ini seringkali didasarkan pada keyakinan atau klaim pengabsah akan adanya obyektivitas ilmiah. Dalam pandangan Marxis, pandangan ini menjadi padanan strukturalisme mereka, bahwa struktur sosial merupakan realitas objektif dan keberadaannya terletak di luar atau mandiri dari kesadaran subjektif manusia. Ariel Heryanto, "Kelas Menengah Indonesia Tinjauan Pustaka",dalam*Prisma4*, hal., 64.

[34] Benny Subianto, misalnya, menunjuk siapa yang tergolong kelas menengah Indonesia adalah jauah lebih mudah daripada mencoba membuat definisi mengenai kelas menengah itu sendiri. Seolah-olah Benny yakin bahwa kelas menengah Indonesia memang ada secara obyektif dan empiris, bisa diamati atau dituding dengan jari telunjuk, biar pun sulit dijelaskan dengan kata-kata. Benny juga berpendapat bahwa muncul atau tidaknya kelas menengah itu ditentukan oleh ada tidaknya kebutuhan struktural akan kelas itu sebagai konsumen bagi produk kapitalisme dalam masyarakat yang bersangkutan.Ariel Heryanto, "Kelas Menengah yang Majemuk", dalam Hadi Jaya, *Kelas Menengah Bukan Ratu Adil,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, hal., 64.

aspek kultural, subjektivisme, dan abai terhadap dimensi-dimensi struktural. Para pengkaji yang erat Weberian ini berkecenderungan untuk merumuskan kelas tak ubahnya seperti benda yang bisa dikonstruksi[35] oleh siapa saja dan untuk kepentingan apa saja sesuai dengan selera individu yang mengonstruknya. Sebagaimana dikemukakan Ariel Heryanto, kebanyakan penganut Weberian, ia membahas kelas menengah sebagai benda yang bisa menarik untuk diteliti dalam dirinya sendiri sebagai salah satu dari banyak kelas sosial[36].

Sementara itu, problema konseptual-teoritik mengenai pengertian kelas menengah dapat dikritisi dari berbagai pengertian konseptual yang dirumuskan para pengkaji Indonesia. Sebagaimana dikemukakan Ariel Heryanto bahwa kesulitan terbesar dari konsep-konsep yang ada selama ini terletak pada kaburnya batas kelas menengah dan beranekaragamnya anggota kelas itu. Pemahaman kelas menengah yang dilihat dari aspek tingkat gaji atau pendapatan, misalnya, akan dihadapkan pada sejumlah persoalan antara lain tidak ada alasan cukup kuat mengapa harus dibagi menjadi tiga tingkatan atas-tengah-bawah; sedemikian besarkah kesenjangan antara bagian atas dari suatu tingkatan menengah dengan bagian bawah dari suatu tingkat atas jika dibandingkan dengan kesenjangan antara bagian bawah dari tingkat menengah dengan bagian atas dari tingkat bawah; banyak orang yang sama bisa menduduki tingkat penghasilan yang berbeda-beda dalam waktu yang relatif singkat; tingkat penghasilan seseorang mungkin

---

[35] Contoh ekstrim dari pandangan kedua ini terlihat pada tulisan Sukanto (1985) dan Nancy K. Suhut (1985). Menurut keduanya kelas menengah bukanlah realitas yang objektif, melainkan sebuah konstruksi ilmiah yang arbitrer untuk kepentingan analisa. Ada tidaknya kelas menengah Indonesia, jelas atau kaburnya realitas itu serta peran mereka tergantung pada kesepakatan rumusan para ahli teori. Ariel Heryanto, "Kelas Menengah Indonesia",dalam*Prisma4*, hal., 64.

[36]Ariel Heryanto, "Memperjelas Sosok yang Samar, Sebuah Pengantar", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class Indonesia,* Australia: Monash University, 1990, hal., xvii.

ikut berpengaruh, tetapi tidak secara otomatis menentukan tingkat ataupun corak kekuasaan politiknya, ideologi, orientasi sosial, gaya hidup dan selera budayanya –artinya tidak menentukan pada kelas sosial mana dia berada[37].

Indikator-indikator seperti profesi, tingkat pendidikan, tingkat dan pola konsumsi atau gaya hidup, yang selama ini digunakan untuk mengonsepsikan kelas menengah, juga dinilai memunculkan kesulitan tersendiri. Dalam hal profesi, misalnya, setiap profesi yang biasa digolongkan sebagai kelas menengah terdapat tingkatan-tingkatan otoritas dan penghasilan –selain kemajemukan ideologis—yang sangat besar, sehingga mereka yang "seprofesi" dalam bidang kerja non-manual tidak dengan sendirinya merasa sesama kelas menengah. Lebih problematis lagi dalam konteks Indonesia, di mana jabatan dan profesi formal tidak selalu dicapai melalui seleksi kompetitif berdasarkan kualitas pendidikan ataupun pengalaman kerja. Acapkali, hal itu bercampuraduk antara kompetensi individual, koneksi primordial dan politis serta identitas etnik, agama, usia dan jenis kelamin yang bersangkutan. Demikian halnya dengan soal gaya hidup, kelas menengah yang dikonsepsikan Dick sebagai golongan sosial yang paling atas (paling kaya, paling berkuasa, dan paling bergaya), dapat dikatakan membingungkan. Batas-batas kelas menengah sama sekali tidak jelas, meskipun Dick sudah berusaha membandingkannya dengan kelompok yang disebut rakyat jelata[38].

Kesulitan serupa muncul pada gagasan yang mengonsepsikan

---

[37] Sebagai contoh banyak pengusaha senior Cina di Jawa yang gaya hidupnya dilambangkan oleh kaos singlet dan sandal jepit yang dipakai sehari-hari walau penghasilannya bisa digolongkan atas atau menengah. Sedangkan otoritas politiknya hampir nol akibat sejarah rasialis yang panjang dan tak dapat diubah oleh hartanya. Ariel Heryanto, "Kelas Menengah Indonesia",*Prisma4*, hal., 56.

[38] Dick sendiri mengakui bahwa penggunaan istilah kelas menengah itu dalam pengertian umum/awam, bukan konsep yang dilandaskan pada suatu kerangka berpikir teoritis dari ilmu-ilmu sosial. Ariel Heryanto, "Kelas Menengah Indonesia",*Prisma4*, hal., 56.

kelas menengah sebagai kaum borjuis dan/atau kapitalis kecil *(petty bourgeoisie)* yang diposisikan berada di tengah-tengah, yakni antara kelas atas dan kelas bawah. Pendapat semacam ini, cenderung melihat kelas menengah berdasarkan parameter, baik secara kuantitatif maupun kualitatif, dari jumlah gaji, harta, tingkat dan pola konsumsi, serta gaya hidup, yang diperkirakan berada di tengah-tengah kelompok lain yang serba berlebihan (kelas atas) dan mereka yang serba kekurangan (kelas bawah)[39].

Asumsi kelas menengah sebagai kaum borjuis memiliki keterkaitan dengan pembagian klasik di antara apa yang disebut "kelas menengah lama" dan "kelas menengah baru". Menurut Marx, dalam masyarakat Eropa feodal, tatanan sosial dibentuk oleh adanya dua kelas utama; kaum ningrat tuan tanah dan bangsawan (penguasa)[40] di satu sisi, dan para petani dan budak (yang dikuasai) di sisi lain. Di luar kedua kelompok tersebut, memang terdapat sejumlah pedagang dan pengusaha[41]yang tinggal di sekitar

---

[39]Ariel Heryanto, "Memperjelas Sosok yang Samar, Sebuah Pengantar", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class Indonesia,* Australia: Monash University, 1990, hal., xiv.

[40] Dalam sejarahnya, kelas menengah (di Barat) merupakan kekuatan sosial dalam masyarakat (negara) yang diperlukan untuk mengontrol dan mengimbangi kekuasaan penguasa (raja dan kelas ningrat tuan tanah) yang feodalistis. Dengan kekuatan ekonominya, kelompok menengah ini berusaha mengendalikan kesewenang-wenangan kelas atas terhadap kelas bawah; berusaha mengubah kebiasaan dan norma-norma yang terlalu menguntungkan kelompok ningrat dan tuan tanah, menjadi norma yang lebih adil, manusiawi dan rasional; serta berusaha agar peraturan-peraturan yang dibuat untuk anggota masyarakat mencerminkan partisipasi masyarakat seluas mungkin. Dengan kata lain, tatanan sosial masyarakat feodal yang didasarkan atas kepemilikan tanah melalui kelas menengah ini diubah menjadi tatanan yang demokratis. Baca Yahya Muhaimin, "Politik, Pengusaha Nasional, dan Kelas Menengah Indonesia", dalam *Prisma* 3 Maret 1984, hal., 64.

[41] Pedagang dan pengusaha merupakan inti dari kelas menengah. Mereka adalah orang-orang yang memiliki faktor-faktor produksi, atau yang memproduksi barang-barang. Kaum pedagang ini, ditempatkan dalam satu kelompok dan dilawankan dengan kaum buruh, kaum tuan tanah serta aristokrat. Kaum pedagang dan pengusaha biasa disebut pula kaum borjuis. Yahya Muhaimin, "Politik, Pengusaha Nasional, dan Kelas Menengah Indonesia", dalam *Prisma 3,*Maret 1984,

kota dan tidak termasuk dalam salah satu dari kedua kelas tersebut. Mereka itu dijuluki dengan sebutan "kaum borjuis". Karena perannya relatif kecil dan sosoknya yang serba kabur (bukan bangsawan bukan pula petani-budak), pada mulanya mereka tidak terlalu diperhitungkan. Tapi dalam perkembangan sejarah Eropa berikutnya terjadi perubahan yang dramatis berupa reformasi dan revolusi industri[42], para pedagang kecil di perkotaan yang dijuluki kaum borjuis menjadi semakin kaya dan berpengaruh, mereka pun lantas banyak memainkan peran sebagai kelas perantara atau "kelas menengah lama"[43].

Dalam perkembangan lebih lanjut, konsep kelas menengah tidak hanya mengacu pada kaum borjuis, melainkan mencakup pula kalangan profesional, kaum intelektual, orang-orang yang berpendidikan tinggi, dan semacamnya. Kelompok sosial sebagaimana disebutkan belakangan itulah yang kemudian dikenal dengan sebutan "kelas menengah baru"[44]. Dalam berbagai lite-

---

hal., 64.

[42] Munculnya kelas menengah di Barat memang berkaitan erat dengan reformasi dan revolusi industri, yaitu berkaitan erat dengan nilai-nilai kewiraswastaan *(enterpreneurship)* yang ada pada kelompok-kelompok agama tertentu. Kelompok ini merupakan basis kekuatan timbulnya kelas menengah dan mesin pendorong utama bagi proses modernisasi di Barat. Yahya Muhamin, "Politik, Pengusaha Nasional, dan Kelas Menengah Indonesia",dalam *PrismaPrisma 3,*Maret 1984,, hal. 64.

[43] Ariel Heryanto, "Kelas Menengah Indonesia", dalam *Prisma4*, hal., 62-63.

[44] Secara historis, perkembangan industri kapitalisme di Eropa telah menjadikan kaum borjuis kian menanjak ke puncak tatanan sosial dan menduduki kelas atas. Merekalah yang paling menguasai proses produksi dan konsumsi dalam masyarakat. Sedangkan yang menduduki kelas bawah tidak lain para pekerja/kaum buruh. Dalam konteks perkembangan tatanan kehidupan sosial kapitalisme itulah *kelas menengah baru* lahir. Tumbuhnya kelas menengah baru ini, menurut para ahli, sering dpahami pula sebagai respon terhadap kebutuhan baru dalam kapitalisme mutakhir. Industri kapitalisme tidak hanya merangsang pertumbuhan teknologi, ilmu dan pendidikan, tetapi juga kebutuhan baru. Industri kapitalis yang berkembang tidak bisa menghindari kenyataan tumbangnya kapitalis kecil, dan semakin mekarnya yang sudah besar. Karena terlalu besar dan rumit maka

ratur klasik, yang dimaksud dengan kelas menengah baru adalah mereka yang berpendidikan formal tinggi, berketrampilan, menguasai birokrasi, dan/atau manajer dan profesional penjual jasa[45]. Mereka bukan borjuis pemilik modal, tapi pegawai yang digaji oleh pemilik modal. Dalam konteks ini, mereka lebih mirip dengan kaum buruh daripada kaum kapitalis. Saat bersamaan, mereka jelas berbeda dari kaum buruh yang hanya dapat menjual tenaga kasarnya untuk mempertahankan hidup sehari-hari[46].

Menurut Poulantzas, kelas menengah baru itu dikenal dengan sebutan borjuis kecil *(petty bourgeoisie)*. Menurutnya, terdapat tiga varian borjuis kecil baru, yaitu: *pertama,* pandangan yang menyatakan kelompok "bergaji" ini dapat dimasukkan ke dalam kelas borjuis atau telah mengalami borjuisasi; *kedua,* mereka dapat dimasukkan ke dalam kelas pekerja atau disebut juga kelas "bergaji"; dan *ketiga,* memisahkan mereka yang masuk dalam kelas borjuis dan ada pula yang termasuk dalam kelas pekerja. Kecenderungan lain, dikenal dengan apa yang dinamakan kelas menengah. Karena posisinya yang unik, mereka itu dapat disebut sebagai penyangga, mediator, yang menjembatani kelas borjuis dengan

---

kapitalisme yang tersisa dalam persaingan tidak bisa lagi dikelola dan dikontrol oleh pemilik modal secara langsung. Saham terbagi di antara banyak orang, sedang pengelolaan industri yang semakin padat-teknologi dan padat-informasi harus diserahkan kepada kelas menengah baru ini. Baca Ariel Heryanto, "Kelas Menengah Indonesia", dalam *Prisma4*, hal., 63.

[45] Unsur esensial dari kelas menengah, di samping mereka mempunyai penghasilan yang relatif besar, mereka juga merupakan orang-orang terdidik, dinamis dan partisipasinya dalam masyarakat disadari sebagai sesuatu yang penting. Yahya Muhaimin, "Politik, Pengusaha Nasional, dan Kelas Menengah Indonesia", dalam *Prisma 3,*Maret 1984,, hal., 64.

[46] Kelas menengah baru ini, berbeda dari buruh, bekerja dengan kondisi nyaman, bergaya hidup seperti para pemilik modal, mereka mampu menabung untuk hari depan anak-anaknya, punya mobilitas tinggi, berkarir dan ikut mengendalikan proses produksi. Sebagaimana kelas menengah lama, kelas menengah baru ini ditandai oleh kekaburan batas dua kelas yang secara teoritis dapat saling dipertentangkan. Ariel Heryanto, "Kelas Menengah Indonesia", dalam *Prisma4,* hal., 63.

kelas pekerja sekaligus berfungsi sebagai stabilisator masyarakat borjuis[47].

Problema konseptual lain yang penting dicermati adalah munculnya obsesi mengenai peran yang diharapkan dari kelas menengah Indonesia. Tidak sedikit para pengkaji Indonesia yang berpandangan bahwa peran yang sesungguhnya dari kelas menengah ialah mandiri secara ekonomi dan politik, serta concern memperjuangkan demokrasi bagi seluruh masyarakat. Kelas menengah Indonesia digambarkan sebagai sosok pembaru yang progresif, perubah tata masyarakat (reformis), dan pihak yang memelopori usaha melawan arus jaman[48]. Tidak disangsikan, para pengkaji Indonesia pada umumnya memiliki obsesi mengenai peran kelas menengah sebagaimana dimaksud (pejuang progresif ke arah demokrasi)[49].

Konsepsi yang memahami kelas menengah dengan berbagai sebutan yang bernada reformis, tidaklah menjadi persoalan jika pandangan tersebut tidak ditunggangi sikap normatif. Artinya, membayangkan kelas menengah Indonesia bagaikan Malaikat, Ratu Adil atau Imam Mahdi, yang mengabaikan kepentingan kelasnya dan hanya berorientasi pada perjuangan masayarakat kecil, tidaklah tepat. Pemahaman demikian akan berujung pada penafian kepentingan kelas menengah yang tidak sepenuhnya

---

[47] Nicos Poulantzas, *Classses in Contemporary Capitalism,* Verso, 7 Carlisle Street, London, 1975.

[48] Ariel Heryanto, "Kelas Menengah Indonesia",dalam*Prisma4*, hal., 57.

[49] Aswab Mahasin, "Kelompok Menengah Jakarta: Sebuah Cermin", *Kompas,* 22 Mei 1986, hal., IV; Benny Subianto, "Kelas Menengah Indonesia: Konsep yang Kabur", *Kompas,* 19 Oktober 1989, hal IV-V; Nurcholish Madjid, "Peranan Kaum Intelektual Agama Dalam Menumbuhkan Kelas Menengah", *Makalah untuk Seminar Golongan Menengah dan Pembangunan Nasional Indonesia,* Lembaga Studi Rekayasa, 18-20 September 1986; Denny J.A, "Mempersoalkan Peran Kelas Menengah", *Kompas* 19 Oktober 1989, hal., IV-V;Kuntowijoyo, *The Indonesian Muslim Middle Class in Search of Identity 1910-1950, in India and Indonesia from the 1920s to 1950s; the Origin of Planning,* Centre for History of Europen Expansion, Leiden, 1986.

idealistik, melainkan juga punya kepentingan materialistik. Kenyataannya tidak semua kelas menengah selalu memainkan peran penting dalam proses-proses perubahan sosial. Tidak jarang, kelas menengah justru menjadi pem-*back up* kelas dominan *(ruling class)*, yang berarti pula lebih pro terhadap *status quo*[50].

Bertolak dari berbagai problema mengenai kelas menengah, sebagaimana dikemukakan di atas, maka dipandang penting untuk dicarikan alternatif pemecahannya sehingga lebih relevan digunakan sebagai acuan dalam studi ini. Paradoks antara objektivisme *vis a vis* subjektivisme yang menjadi sumber ketegangan perlu dijembatani dengan cara mendialektikakan keduanya. Dengan demikian, apa yang dipahami dengan kelas menengah itu, lebih berupa hasil dari suatu pola hubungan *(relations).* Karenanya gejala kelas menengah sifatnya lebih relasional. Pada satu sisi, ia ditentukan oleh suatu subjektivisme yang keras dengan berpijak pada persepsi baik tentang diri maupun tentang orang lain, namun di pihak lain, seluruh subjektivisme di atas ditentukan oleh dan mendapatkan pengaruh dari posisi seseorang di dalam medan sosial *(social field),* yang tidak begitu saja dihilangkan[51]. Di sini, terdapat semacam *double structuring* (versi Bourdieu), baik secara subjektif di mana seseorang atau sekelompok orang yang disebut kelas menengah menempatkan diri, maupun secara objektif ketika sekelompok orang itu ditempatkan ke dalam posisi oleh orang dan hal lain.

Dalam terang pandangan tersebut, Hefner menegaskan jika kelas dapat dilihat secara subjektif dan sekaligus objektif. Secara subjektif, kelas dapat dicermati melalui pengaruhnya atas identitas,

---

[50] Richard Robison, "Problems of Analysing the Middle Class as a Political Force in Indonesia", dalam Richard Tanter and Kenneth Young (ed.), *The Politic of Middle Class Indonesia,*Australia: Monash University, hal., 127-135.

[51]Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu", dalam *Basis* Nomor 11-12, Tahun ke-52, November-Desember 2003, hal., 9-10.

kepentingan, dan loyalitas pada kebersamaan masyarakat. Sedangkan secara objektif, kelas dapat dicermati dari segi *circumstantial,* yaitu yang berasal dari lingkungan setempat namun tidak selalu disadari dan tidak tampak. Kedua dimensi kelas ini mirip dengan pembedaan Marxis yang terkenal antara kelas "dalam dirinya-sendiri" *(in self)* dan kelas "untuk dirinya-sendiri" *(for itself)*. Yang pertama melihat kelas dalam pengertian sekelompok orang yang "memiliki situasi serupa di hadapan sarana produksi". Sebaliknya, kelas "untuk dirinya-sendiri" menjelajahi persoalan kelas sebagai "suatu kelompok solidaritas, yang menyadari adanya kepentingan bersama serta terorganisasi untuk memperjuangkan kepentingan itu"[52].

Dimensi yang disebut Hefner *circumstantial* itu, mirip dengan apa yang dikonsepsikan Bourdieu sebagai habitus. Bourdieu mendefiniskan habitus sebagai pengkodisian yang dikaitkan dengan syarat-syarat keberadaan suatu kelas. Hasil suatu habitus: sistem-sistem disposisi yang tahan waktu dan dapat diwariskan, struktur-struktur yang dibentuk, yang dimaksudkan untuk berfungsi sebagai struktur-struktur yang membentuk, artinya menjadi prinsip penggerak dan pengatur praktik-praktik hidup dan representasi-representasi, yang dapat disesuaikan dengan tujuan-tujuan tanpa mengandaikan pengarahan tujuan secara sadar dan penguasaan secara sengaja upaya-upaya yang perlu untuk mencapainya, secara ob-

---

[52]Dengan membedakan dua dimensi yang terdapat dalam kelas itu, hubungan antara dimensi subjektif dan objektif sangatlah tidak stabil. Aktor dapat merasakan berbagai pengaruh *circumstantial* dari kekayaan dan kekuasaan sepanjang waktu, serta menggunakan pengetahuan ini untuk menyesuaikan perilaku mereka. Dalam mengubah perilaku mereka senantiasa merestrukturisasi baik pemahaman diri mereka sendiri maupun lingkungan *circumstantial*-nya. Akibatnya adalah batas antara realitas *circumstantial* dari ilmu sosial "materialis" dan realitas yang dihayati dalam teori sosial interpretif, senantiasa berubah. Dalam kajian tentang realitas sosial pada umumnya, serta tentang status dan kelas pada khususnya, dengan demikian, tidak akan ada dualisme simplistik, atau yang stabil, antara objektivisme dan subjektivisme. Robert W. Hefner, *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik,* Yogyakarta: LKiS, 1999, hal., 43-45.

jektif diatur dan teratur tanpa harus menjadi buah dari kepatuhan akan aturan-aturan dan secara kolektif diselaraskan tanpa harus menjadi hasil dari pengaturan seorang dirigen[53].

Lebih lanjut Bourdieu menjelaskan bahwa kelas bukanlah pengelompokan masyarakat yang dibagi ke dalam dua kelas sosial antagonis atas dasar kriteria ekonomi (Marx), dan tidak pula dimengerti dalam kerangka strata sosial yang mendasarkan pada kekuasaan, prestise, dan kekayaan (Weber). Menurutnya, kelas dimengerti dalam konteks lingkup sosial (kelompok-kelompok, kepemilikan modal, dan hubungan-hubungan mereka) dan medan perjuangan (tempat persaingan bagi kelompok-kelompok dengan mendayagunakan modal yang dimilikinya). Soal modal, Bourdieu tidak sebatas mendasarkan pada kriteria ekonomi semata *(economic capital)*, melainkan mencakup pula modal sosial, budaya, dan simbolik[54].

---

[53]Lebih lanjut, habitus merupakan hasil ketrampilan yang menjadi tindakan praktis (tidak harus selalu disadari) yang kemudian diterjemahkan menjadi suatu kemampuan yang kelihatannya alamiah dan berkembang dalam lingkungan sosial tertentu. Habitus dapat menjadi kerangka penafsiran untuk memahami dan menilai realitas, dan sekaligus menjadi sumber penggerak pikiran, tindakan, dan representasi, yang sesuai dengan struktur-struktur objektif. Habitus menjadi dasar kepribadian individu. Pembentukan dan berfungsinya habitus eperti lingkaran yang tidak diketahui ujung pangkalnya; di satu sisi, sangat memperhitungkan hasil dari keteraturan perilaku dan di lain sisi, modalitas praktiknya mengandalkan pada improvisasi, dan bukan pada kepatuhan pada aturan-aturan. Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu", dalam *Basis* Nomor 11-12, Tahun ke-52, November-Desember 2003, hal., 9-10.

[54] Termasuk modal sosial adalah hubungan-hubungan dan jaringan hubungan-hubungan yang merupakan sumberdaya yang berguna dalam penentuan dan reproduksi kedudukan-kedudukan sosial; termasuk modal budaya ialah ijazah, pengetahuan yang sudah diperoleh, kode-kode budaya, cara berbicara, kemampuan menulis, cara pembawaan, sopan santun, cara bergaul dan sebagainya yang berperan di dalam penentuan dan reproduksi kedudukan-kedudukan sosial; sedangkan modal simbolik tidak lepas dari kekuasaan simbolik, yaitu kekuasaan yang memungkinkan untuk mendapatkan setara dengan apa yang diperoleh melalui kekuasaan fisik dan ekonomi, berkat akibat khusus suatu mobilisasi; modal

Konsep “arena” *(champ)* dan “kapital budaya” menempati fungsi penting dalam sistem penjelasan teori sosial Pierre Bourdieu. Istilah “arena” menghubungkan konsep habitus dan kapital. Habitus dapat dipahami sebagai hasil ketrampilan yang menjadi tindakan praktis yang tidak selalu harus disadari. Tindakan praktis itu menjadi suatu kemampuan yang kelihatannya alamiah dan berkembang dalam lingkungan sosial tertentu. Habitus sangat menentukan keberhasilan persaingan di arena sosial[55].

Melalui konsep kapital, Bourdieu memberikan perspektif baru yang tidak sepenuhnya sama dengan apa yang diasosiasikan Marx (kapital material). Bourdieu memunculkan dimensi baru dalam soal kapital yang populer dengan sebutan “kapital kultural”. Dengan istilah itu, Bourdieu memperkenalkan konsepsi lebih mendalam dari sekedar masalah hubungan kelas karena konsep kapital budaya mengandung dimensi budaya dan simbolik, moral, psikologis, dan kebutuhan. Melalui dimensi-dimensi itulah, Bourdieu melakukan analisis kelas dengan memperhitungkan masalah-masalah keseharian dan keterlibatan individu. Masuknya masalah budaya dan simbolik membuat arena perjuangan sosial menjadi bagian dari pemandangan sehari-hari dan berlangsung di semua arena bahkan yang paling biasa baik di ruang publik maupun privat; di sekolah, di toko, di restoran, di kantor, di pentas pertunjukan, dan lain-lain. Semua orang terlibat dalam satu atau

---

simbolik bisa berupa kantor yang luas di daerah mahal, mobil dengan sopirnya, namun bisa juga petunjuk-petunjuk yang tidak mencolok mata yang menunjukkan status tinggi pemiliknya, misalnya gelar pendidikan yang dicantumkan di kartu nama, cara bagaimana membuat tamu menanti, cara mengafirmasi otoritasnya, dan lain-lain. Haryatmoko, “Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu”, dalam *Basis* Nomor 11-12, Tahun ke-52, November-Desember 2003, hal., 2; Rosemary Crompton, *Class and Stratification: An Introduction to Current Debates,* Cambridge, UK: Polity, 1998, hal., 148-150.

[55]Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi,* Jakarta: Gramedia, 2010, hal., 164.

beberapa arena perjuangan sosial. Praktek budaya mencerminkan posisi kelas sosial dan pilihan strategi untuk mengakumulasi kapital, mendapatkan pengakuan sosial dan afirmasi kelas[56].

Tidak sebatas mempertimbangkan dimensi subjektif dan objektif, diskursus konseptual-teoritik mengenai kelas menengah dalam konteks Indonesia, penting pula mempertimbangkan kenyataan-kenyataan yang mengakui bahwa: 1) kebanyakan masyarakat mutakhir, termasuk Indonesia, memiliki lebih dari satu tata-produksi, 2) secara faktual terdapat salah satu tata-produksi yang menonjol dan menguasai tata-produksi yang lain; 3) umumnya, tiap tata-produksi hanya akan menghasilkan dua kelompok “kelas” sosial, yakni kelas berkuasa (atas) dan kelas dikuasai (bawah); dan 4) terdapat kelas atas dari tata-produksi yang dominan dan kelas atas dari tata-produksi yang tidak-dominan[57].

Dari empatpemetaanitu, posisi kelas menengah dapat diidentifikasikan sebagai satu atau lebih kelas atas dari tata-produksi yang kurang dominan dalam masyarakat. Mereka adalah kaum terdidik (yang bergelar dan bekerja sebagai profesional), manajer, para ahli (*expert*), elit agama, dan tokoh-tokoh intelektual atau cendikiawan[58] yang menguasai –sebagaimana kaum kapitalis menguasai

---

[56]Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi,* Jakarta: Gramedia, 2010, hal., 187-188.

[57]Ariel Heryanto, “Memperjelas Sosok yang Samar, Sebuah Pengantar”, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class Indonesia,* Australia: Monash University, 1990, hal., xiii.

[58] Hampir dalam setiap bacaan sejarah Indonesia sangat jarang terdengar kata “cendikiawan” atau “intelektual” untuk suatu masa panjang sebelum proklamasi kemerdekaan dan zaman pergerakan khususnya. Yang sering kita dengar adalah “kaum pergerakan”, “kaum terdidik”, malah “kaum priyayi terdidik” yang bahkan menjadi jauh-jauh lebih populer dari sebutan “cendikiawan”. Karena itu hampir mustahil mengatakan sesuatu tentang “cendikiawan” baik sebagai suatu strata sosial apalagi sebagai kelas. Kalaupun kaum “cendikiawan” menjadi kelas, ada yang berpendapat bahwa ia hanya menjadi kelas *an sich* yang diikat secara longgar oleh pendidikan dan profesi, namun tidak pernah dan juga tidak ada jalan untuk menjadi kelas *fur sich* dalam kemampuan mengorganisasikan kesadaran

modal uang dan benda— apa yang dinamakan modal budaya, *cultural capital,* versi Gouldner dan sekaligus modal simbolik versi Bourdieu. Dalam konteks Indonesia, sosok seperti Kartini dan beberapa tokoh lain dapat dianggap sebagai kelas menengah yang muncul dalam sejarah sosial dan politik Indonesia. Identifikasi Kartini sebagai kelas menengah bukan semata-mata didasarkan pada posisinya sebagai elit Jawa (istri seorang Bupati), melainkan lebih dikarenakan kepemilikan modal simbolik yang kuat dalam bentuk prestise dan otoritas dengan menguasai bahasa yang menghubungkannya ke modal dan kekuasaan dalam negara kolonial Belanda[59].

Merekayang diidentifikasi sebagai kelas menengah itu (kaum terdidik, profesional, elita agama, intelektual atau cendikiawan) sesungguhnya merupakan kelas-atasdalamsebuah tata-produksi yang dikatakan belum dominan tadi, yang lebih mengandalkan pengetahuan dan modal budaya (*culturecapital*) dibandingkan modal uang *(economic capital)*. Dalam kajian para pemikir seperti Bourdieu, Wallerstein (Marxian), dan Gouldner serta Szelenyi (Weberian), modal atau aset eksploitasi (*resources*) ini disebut dengan julukan-julukan seperti modal budaya, modal manusiawi, modal simbolik, diskursus budaya kritis, atau aset organisasional. Semua julukan itu dimaksudkan untuk membedakan mereka dari pengertian "modal uang" yang dianggap menjadi salah satu aset utama dalam kapitalisme-uang (*moneyed-capitalism*).[60]

---

menjadi suatu kesadaran kelas. Baca Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan kekuasaan dalam Negara Orde Baru,* Jakarta: Gramedia, 2003, hal., 49-53.

[59]Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan kekuasaan dalam Negara Orde Baru,* Jakarta: Gramedia, 2003, hal., 47.

[60]Bandingkan dua tulisan Ariel, "Kelas Menengah yang Majemuk", hal., 8-9; dan "Memperjelas Sosok yang Samar",dalamRichard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Politik Kelas Menengah Indonesia,*Jakarta: LP3ES, 1996, hal. xiii-xiv

2. Relasi Antar-kelas, Relasi Kekuasaan

Analisis kelas selalu mengandaikan adanya hubungan yang bersifat relasional di antara kelas-kelas sosial yang ada. Hubungan antara kelas sosial, tidak hanya berlangsung secara vertikal, --suatu pola hubungan dominasi dan eksploitasi antara dua kela sosial antagonistik, yakni kelas atas (borjuis)dengan kelas bawah (proletar) sebagaimana gagasan Marx. Hubungan kelas dapat pula berlangsung secara horisontal, antar satu kelas dengan kelas sosial lain dalam posisi yang sama. Dalam kelas menengah, misalnya, hubungan horisontal dapat berlangsung antara sesama kelas menengah.Hal ini dimungkinkan karena kelas dipahami bukan sebagai entitas tunggal, melainkan plural, jamak dan majemuk.

Adapun hubungan antara kelas-kelas sosial tersebut, vertikal ataupun horisontal, selalu mengandaikan apa yang dikenal dengan kekuasaan*(power)*.Mengikuti pandangan Gramsci, kekuasaan di sini lebih dipahami sebagai suatu hubungan kekuasaan*(power relation)*. Sebagai contoh, hubungan antara dua kelas utama (feodal dan kapitalis, atau kapitalis dan kelas pekerja), bukan merupakan suatu hubungan oposisi yang sederhana antara dua kelas yang berkonflik, tetapi merupakan anyaman dari beberapa hubungan yang rumit yang melibatkan berbagai kelas, kelompok, dan kekuatan sosial yang lainnya[61].

Dalam studi ini, apa yang dimaksud dengan kekuasaan tidak dimengerti dalam konsep Andersonian. Dalam menjelaskan konsep kekuasaan Jawa, Anderson mengatakan bahwa kekuasaan itu hakekatnya adalah barang jadi baik dalam arti suatu kekuatan magis seperti *kesakten,* kesaktian dan sebagainya. Karena itu, kekuasaan dalam pandangan Jawa sangatlah konkret; kekuasaan bukan suatu postulat teoritis akan tetapi suatu kenyataan eksistensial. Dalam hal ini, kekuasaan adalah *".........that intangible, mysterious,*

---

[61] Roger Simon, *Gagasan-gagasan Politik Gramsci,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Insist, cetakan kedua, 2000, hal., 33-34.

and divine energy which animates the universe" (energi tak kasat mata, misterius, dan Ilahi yang memberikan jiwa kepada semesta. Kekuasaan itu homogen, satu rupa, satu bentuk, karena berasal dari sumber yang sama. Kekuasaan yang berada di tangan satu orang sama dengan kekuasaan di tangan orang lain, atau kelompok lain[62].

Mengikuti pendapat Michel Foucault, kekuasaan di sini bukanlah sesuatu yang serba konkrit, homogen dan imanen. Sebaliknya, kekuasaan banyak, beragam dan bersifat produktif, bukan represif. Kekuasaan ada di mana-mana dan menyebar ke mana-mana, tidak dapat dilokalisasi, terkait dengan jaringan dan pembentukan struktur kegiatan, serta melekat pada kehendak untuk mengetahui. Permainannya akan mengubah, memperkuat, membalikkan hubungan-hubungan itu melalui *perjuangan* dan *pertarungan* terus menerus[63].

Bagi Foucault, kekuasaan tidak dapat dipahami sebagai hubungan subyektif searah: kemampuan seseorang atau kelompok untuk memaksakan kehendak kepada yang lain. Kekuasaan merupakan strategi kompleks dalam suatu masyarakat dengan perlengkapan, manuver, teknik dan mekanisme tertentu. Secara lebih umum, kekuasaan lebih beroperasi daripada dimiliki. Kekuasaan

---

[62] Baca "The Idea of Power in Javanese Culture", dalam Benedict R.O.G. Anderson, *Language and Power, Exploring Political Cultures in Indonesia,* Cornell University Press, Ithaca London, 1990, hal., 22.

[63] Kekuasaan itu tidak dipahami sebagai sesuatu yang dapat dimiliki, sesuatu yang dapat digunakan untuk melakukan pemaksaan, penindasan dan/atau represi (Freud, Reich), bukan menyangkut kekerasan dan persetujuan (Hobbes dan Lock), bukan merupakan pertarungan kekuatan (Machiavelli, Marx) dan bukan pula fungsi dominasi sesuatu kelas yang didasarkan pada penguasaan atas ekonomi, atau manipulasi ideologi (Marx). Kalau sebagai milik, maka kekuasaan itu dapat diperoleh, dibagi, ditambahkan dan dikurangkan. Dan ini akan berakhir pada represi, intimidasi dan berbagai macam tindakan kekerasan. Baca Konrad Kebung, *Michel Foucault: Parrhesia dan Persoalan Mengenai Etika,* Jakarta: Obor, 1997, hal., 76; Haryatmoko, *Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan ....,* hal., 11-12.

tidak merupakan hak istimewa yang didapat atau dipertahankan kelas dominan tetapi akibat dari keseluruhan posisi strategisnya, akibat yang menunjukkan posisi mereka yang didominasi[64].

Dalam pengertian demikian itu, kekuasaan berada di mana pun di sekujur tubuh sosial, *co-extensive with the social body,* sedemikian rupa sehingga tidak ada ruang tersisa bagi suatu kebebasan *azali, primal liberty,* di antara titik-titik sambung antar-jaringan kekuasaan. Dalam arti ini, kekuasaan tidak total, tidak utuh, namun hadir di mana-mana *omnipraesens.* Kekuasaan jalin menjalin dengan hubungan kekuasaan yang satu dengan yang lain seperti kekuasaan karena hubungan produksi, kekeluargaan, seksualitas, dan lain-lain. Kekuasaan tidak semata-mata mengambil bentuk pelarangan dan penyiksaan, *prohibition and punishment,* akan tetapi dalam banyak bentuk. Salah satu bentuknya adalah kekuasaan itu menghasilkan sesuatu[65].

Hal senada dikemukakan Gidden bahwa kekuasaan memang berkait erat dengan interaksi dalam dua pengertian: *sebagai yang terlibat secara institusional dalam proses interaksi, dan sebagai yang digunakan untuk mencapai hasil dalam perilaku strategis.* Bahkan perjumpaan sosial yang paling sederhana sekalipun memperlihatkan unsur-unsur totalitas sebagai struktur dominasi,

---

[64] Michel Foucault, *Power/Knowledge, Wacana Kuasa/Pengetahuan,* diterjemahkan oleh Yudi Santoso, Yogyakarta: Bentang, 2002, hal., 166-180.

[65] Kekuasaan dikatakan menghasilkan sesuatu karena "kalau kekuasaan semata-mata menindas, tidak mengerjakan apapun selain mengatakan tiak, apakah anda sungguh-sungguh beranggapan orang akan mematuhinya ? Apa yang membuat kekuasaan itu bertahan sebagai sesuatu yang baik, yang membuatnya diterima, adalah semata-mata karena kenyataan bahwa kekuasaan tidak saja menimpa kita sebagai suatu kekuatan yang mengatakan tidak, akan tetapi bahwa kekuasaan itu bergerak (lintas batas) dan memproduksi sesuatu, membawa kenikmatan, membentuk pengetahuan, memproduksi wacana. Kekuasaan perlu dilihat sebagai jaringan produktif yang melilit tubuh sosial secara keseluruhan, jauh-jauh lebih daripada (sekedar) suatu hal negatif, yang berfungsi menindas". Baca Colin Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge, Selected Interview & Other Writings,* Pantheon Book, New York, 1980, hal., 119; 198.

namun pada saat yang sama sifat-sifat struktural semacam itu digali dan direproduksi melalui aktivitas partisipan di dalam sistem interaksi. Bagi Giddens, kekuasaan juga terkait secara logis dengan konsep aksi. Hanya saja konsep kekuasan di sini dimengerti dalam konsep sebagai kemampuan transformatif[66].

Senada dengan Giddens, Pierre Bourideumengemukakan suatu visi pemetaan hubungan-hubungan kekuasaan dalam masyarakat dengan mendasarkan pada logika posisi-posisi dan kepemilikan sumberdaya. Pemetaan ini tidak berbentuk piramida atau tangga, tetapi lebih berupa suatu lingkup pembedaan atas dasar kepemilikan modal-modal. Dalam menjelaskan pola hubungan antar-kelas sosial, misalnya, Bourdieu berpendapat bahwa masing-masing pihak yang terlibat dalam kontestasi itu memiliki kecenderungan untuk mendayagunakan aneka kepemilikan modalnya, terutama modal sosial, budaya, dan simbolik yang berbeda[67]. Konsep kekuasaan sebagai *kemampuan transformatif* (pandangan khas yang dipegang teguh oleh orang-orang yang memperlakukan kekuasaan dalam istilah perilaku pelaku) sekaligus *dominasi* (fokus utama orang-orang yang menyoroti kekuasan

---

[66] Senada dengan Giddens, Foucault memahami kekuasaan itu banyak, beragam dan bersifat produktif, bukan represif. Kekuasaan ada di mana-mana dan menyebar ke mana-mana, tidak dapat dilokalisasi, terkait dengan jaringan dan pembentukan struktur kegiatan, serta melekat pada kehendak untuk mengetahui. Permainannya akan mengubah, memperkuat, membalikkan hubungan-hubungan itu melalui perjuangan dan pertarungan terus menerus. Lebih lanjut, Foucault menjelaskan bahwa kekuasaan tidak dapat dipahami sebagai hubungan subyektif searah: kemampuan seseorang/kelompok untuk memaksakan kehendak kepada yang lain. Kekuasaan merupakan strategi kompleks dalam suatu masyarakat dengan perlengkapan, manuver, teknik dan mekanisme tertentu. Secara lebih umum, kekuasaan lebih beroperasi daripada dimiliki. Kekuasaan tidak merupakan hak istimewa yang didapat atau dipertahankan kelas dominan tetapi akibat dari keseluruhan posisi strategisnya, akibat yang menunjukkan posisi mereka yang didominasi. Michel Foucault, *Power/Knowledge......................,* hal., 166-180; Anthony Giddens, *Problematika Utama dalam Teori Sosial*.........................., hal., 155.

[67] Haryatmoko, *Landasan Teoritis......................,* hal., 11.

sebagai kualitas struktural) bergantung pada pemanfaatan sumber-daya. Jadi kekuasaan merupakan sebuah konsep relasional, namun hanya berfungsi demikian melalui pendayagunaan kemampuan transformatif[68].

Lebih lanjut, Bourdieu menjelaskan bahwa setiap orang disebarkan dalam ruang sosial berdasarkan volume kapital yang dimilikinya dan sekaligus menurut struktur modalnya. Berdasarkan aneka modalitas itulah, setiap orang tidak bisa menghindarkan diri untuk tidak terlibat dalam apa yang disebut Bourdieu dengan ranah atau medan perjuangan. Ia menjadi tempat perjuangan individu, antar kelompok. Strategi yang diterapkan pelaku akan sangat tergantung pada besarnya modal yang dimiliki dan juga struktur modal dalam posisinya di lingkup sosial[69]. Di antara strategi-

---

[68] Kemampuan transformatif kerahkan menuju upaya-upaya aktor untuk membuat atau memaksa orang lain agar memenuhi keinginannya. Kekuasaan dalam pengertian relasional ini berkaitan dengan kemampuan para aktor untuk mewujudkan hasil-hasil yang perwujudannya bergantung pada kinerja dan ketundukan orang-orang lain. Dengan demikian penggunaan kekuasaan dalam interaksi dapat dipahami dalam istilah fasilitas yang dimanfaatkan dan didayagunakan oleh para partisipan sebagai unsur bagi produksi interaksi tersebut sehingga mempengaruhi kinerjanya. Sistem sosial diciptakan sebagai praktik yang teratur: dengan demikian kekuasaan di dalam sistem sosial dapat disikapi sebagai aspek yang melibatkan relasi antara otonomi dengan ketergantungan hasil reproduksi di dalam interaksi sosial. Dengan demikian relasi kekuasaan selalu bersifat dua arah. Relasi kekuasaan merupakan relasi otonomi dan ketergantungan, bahkan pelaku yang paling otonom sekalipun tetap tergantung dalam kadar tertentu, sedangkan aktor atau pihak yang paling bergantung dalam suatu hubungan sekalipun tetap mempertahankan otonomi tertentu. Anthony Giddens, *Problematika Utama dalam Teori Sosial*..................., hal., 162-165.

[69] Secara lebih detil Bourideu menjelaskan bahwa "...............hubungan antara posisi yang diduduki di dalam distribusi sumber yang aktif atau menjadi aktif, efektif, seperti kartu as dalam permainan kartu, di dalam persaingan untuk mengambil alih benda-benda langka di dalam universum sosial ini.............Kekuasaan fundamental ini adalah modal ekonomi (dalam bentuk yang berbeda-beda), modal kultural, modal sosial, dan modal simbolik, yang merupakan bentuk yang diambil berbagai spesies modal ketika modal itu dipandang dan diakui sebagai sah. Dengan demikian, agen-agen disebarkan di dalam raung sosial secara keseluruhan dalam dimensi pertama menurut volume kapital yang dimilikinya dan dalam

strategi itu ialah mempertahankan-mengakumulasi kapital, bisa juga strategi subversif. Biasanya mereka yang dalam posisi dominan cenderung memilih strategi mempertahankan-mengakumulasi kapital. Sedangkan strategi subversif diterapkan oleh kelompok dari kelas bawah yang memasuki arena yang bagi mereka baru. Oposisi antara dua kubu itu bisa dalam bentuk beragam sperti pembatasan kuota, penerapan aturan yang ketat terhadap pendatang baru dengan menerapkan legitimasi agama dan semacamnya[70].

Dalam setiap arena perjuangan dituntut suatu bentuk habitus yang khas yang akan menentukan keberhasilan atau kegagalan dalam mempertahankan posisi, akumulasi modal atau integrasinya ke dalam kelas. Habitus sangat menentukan di dalam strategi reproduksi karena ia merepresentasikan pembatinan tipe kondisi sosial dan ekonomi tertentu. Pada gilirannya akan menentukan strategi yang diambil sesuai dengan kondisi tersebut. Dalam konteks ini, habitus menjadi jembatan antara posisi seseorang dalam arena dan perilaku serta disposisinya[71].

Para pelaku demi keuntungan perjuangannya akan berusaha mengubah aturan main, bisa dengan mendeskreditkan bentuk-bentuk modal yang menjadi tumpuan kekuatan lawan, strategi ini terutama dipakai oleh mereka yang didominasi. Setiap orang atau kelompok akan berusaha mempertahankan dan memperbaiki posisinya, membedakan diri, mendapatkan posisi-posisi baru. Perjuangan untuk memperebutkan posisi dan pengelompokan, mengandaikan suatu pertarungan sosial dalam ranah simbolik*(symbolic struggels)*. Karenanya tidak mengherankan jika hubungan-hubungan dominasi itu acap kerap tersembunyi, karena sudah dibatin-

---

dimensi kedua menurut struktur modalnya, yaitu bobot relatif dari spesies modal yang berbeda-beda, ekonomis dan kultural, di dalam volume keseluruhan asetnya. Baca Pierre Bourdieu, *In Other Words, Essays Toward a Reflexive Sociology,* Polity Press, 1990, hal., 127.

[70] Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat........................,* hal., 188.

[71] Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat........................,* hal., 189.

kan secara dalam oleh individu-individu[72].

Strategi yang terarah langsung dalam hubungan dengan perjuangan dalam lingkup sosial adalah strategi investasi ekonomi dan investasi simbolik. Strategi investasi ekonomi merupakan upaya untuk mempertahankan atau menambah modal dari berbagai jenisnya; jadi bukan hanya modal ekonomi tetapi juga modal sosial, yang bermanfaat untuk melanggengkan hubungan-hubungan sosial, yang berjangka pendek atau berjangka panjang. Sedangkan strategi investasi simbolik adalah upaya mempertahankan atau meningkatkan pengakuan sosial, tujuannya untuk mereproduksi persepsi dan penilaian yang mendukung kekhasannya, seperti pewarisan nama[73].

3. Kepentingan,Ideologi dan Politik

Seperti apa corak kepentingan dankecenderungan ideologi-politik kelas menengah itu? Mengacu pada realitas kelas menengah yang beragam, maka kepentingan dan ideologi-politik kelas sosial inipun tidaklah tunggal. *Pertama,*politik dan ideologikelas menengah yang bercorak progresif.Pendapat ini bertolak dari konsepsi dan sekaligus obsesi para pengkaji Indonesia yang menggambarkan kelas menengah sebagai sosok pembaru yang progresif, perubah tata masyarakat (reformis), dan pihak yang memelopori usaha melawan arus jaman[74]. Sebagai sebuah konsepsi yang didasarkan pada kenyataanempiris, penggambaran politik kelas menengah dengan coraknya yang progresif, sebenarnya tidaklah berlebihan. Sebab, dalam banyak kenyataan, kelas menengah di Indonesia memang telah memainkan peran penting sebagai kekuatan sosial-politik dalam melakukan perubahan-perubahan sosial, mulai dari gerakan dekolonialisasi untuk memperjuangkan Indo-

[72] Haryatmoko, *Landasan Teoritis.........................,* hal., 14-15.
[73] Haryatmoko, *Landasan Teoritis.....................,* hal., 15-16.
[74] Ariel Heryanto, *Kelas Menengah Indonesia.........................,* hal., 57.

nesia merdeka sampai gerakan reformasi yang dilancarkan civil *society* yang mendapat dukungan kelas menengah reformis, merupakan fakta yang tidak dapat dipungkiri akan peran progresif kelas menengah di Indonesia. Tetapi yang kemudian agak ilusif, manakala kelas menengah senantiasa digambarkan sebagai reformis yang hanya berkepentingan untuk senantiasa memperjuangkan nasib masyarakat kecil tanpa memperdulikan kepentingannya sendiri.

*Kedua,*politik dan ideologi kelas menengah yang bercorak konservatif. Pandanganini berasal dari asumsi bahwa kelas menengah sesungguhnya tidak memiliki otonomi dan independensi diri dalam berhadapan dengan penguasa (kelas atas). Kelas menengah di Indonesia, digambarkan sebagai kelompok sosial yang tumbuh dan berkembang dari pertolongan kelas atas (dalam hal ini negara yang menjadi pelayan kapitalisme global). Karena kelas menengah tidak berasal dari para pengusaha, pedagang, dan enterpreneurship, yang mandiri, maka tidak heran jika kelas sosial ini lebih berpihak kepada kepentingan kelas atas. Dalam banyak kasus, mereka lebih memilih peran sebagai pem-*back up* kelas berkuasa *(rulling class),* dan lebih jauh lagi sebagai kepanjangan tangan kelas kapitalis[75].

*Ketiga,*politik dan ideologi kelas menengah yang bercorak moderat *(moderating factor)*. Pendapat ini berasal dari pengertian kelas menengah yang digambarkan sebagai borjuis kecil yang menempati posisi tengah, yakni berada di antara kelas atas dan kelas bawah. Posisi demikian telah membawa kelas menengah cenderung memainkan peran sebagai penyeimbang *(moderating factor)* guna menjembatani antara kelas atas dengan kelas bawah, sehingga proses perubahan sosial yang melibatkan pertentangan antara kedua kelas sosial itu tidak mengarah pada tindakan yang ekstrim dan radikal. Kelas borjuis kecil ini membayangkan dirinya

---

[75] Richard Robison, *Problems of Analysing.....................,* hal., 127-135.

"mampu mengatasi atau berada di luar antagonisme kelas". Dalam dunia industri, borjuis kecil akan mencari jalan yang dari situ ia "tidak akan menghilangkan dua kutub ekstrim antara kapital dan kerja upahan, tetapi akan mendinginkan pertentangan keduanya dan mencoba menyelaraskan keduanya dalam sebuah harmoni"[76].

Keempat, posisi kelas menengah yang berada di tengah-tengah itu, tidak serta merta menciptakan pola perilaku politik yang moderat. Justru, karena posisinya yang berada di tengah-tengah, telah menjadikan mereka sebagai kelompok sosial yang dinilai sangat oportunis, paling *plin-plan*, dan tidak memiliki ideologi yang pasti. Satu sisi, kelas menengah dapat memainkan peran konservatif yang lebih berpihak kepada kelas penguasa, di sisi lain, mereka tidak jarang pula memainkan peran sebagai kelompok progresif, kritis, dan bahkan radikalis, dalam melancarkan gerakan perubahan sosial. Namun, sifat revolusioner mereka semakin berubah dengan semakin bertambah besarnya jumlah mereka dalam masyarakat sehingga akhirnya menjadikan golongan konservatif, yang menikmati fasilitas-fasilitas dari lembaga-lembaga birokrasi dan bisnis. Karena itu, kelas menengah di negara-negara Amerika Latin dan Asia, naik ke panggung politik bukan lewat kegiatannya sebagai *enterpreneur,* melainkan melalui perlindungan kelompok militer[77].

Dalam bahasa Poulantzas, kelas menengah yang terdiri dari borjuis baru *(new petty bourgeoisie)*memiliki ideologiyang cenderung anti kapitalis, tetapi lebih kepada ilusi reformis. Biasanya me-

---

[76] Georg Lukacs, *Dialektika Marxis, Sejarah dan Kesadaran Kelas,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010, hal., 120.

[77] Yahya Muhaimin, *Prisma,* hlm., 64; baca juga Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies,* New Haven, Conn: Yale University Press, 1968, hal., 201 dan 288-304; Adelman & Cynthia Morris, *Economic Growth & Social Equity in Developing Countries,* Stanford, California: Stanford University Press, 1973, hal., 132-133.

reka lebih berkepentingan dalam soal "partisipasi", yang karena kekhawatiran akan terjadi proletarisasi, cenderung menginginkan karir, promosi, mobilitas vertikal dan sebagainya. Mereka juga cenderung untuk "menuhankan kekuasaan". Borjuis kecil dalam artian lama secara ideologis, biasanya anti kapitalis walau dalam posisi *status quo*. Mereka khawatir jika terjadi transformasi sosial secara mendasar. Karena itu, tuntutan mereka adalah kesempatan yang sama, persaingan sehat, tidak ada monopoli, dan lain sebagainya. Singkatnya, borjuis kecil dalam artian lama maupun baru yang dikenal dengan "kelas menengah" tidak memiliki posisi otonomi kelas politis maupun ideologis dalam jangka panjang. Ini berarti bahwa mereka bisa berperan untuk dan atas nama kelas borjuis maupun kelas pekerja.

Jika realitas ideologi-politik kelas menengah dalam konteks Indonesia itu begitu plural, lantas pertanyaan ialah mengapa sesama kelas menengah itu bisa sangat berbeda,terpolarisasi,dan bahkan berkontradiksi ? Bagaimana menjelaskan kemajemukan, pertentangan, dan keterpecah-belahan dalam perpolitikan kelas menengah di Indonesia? Pandangan yang erat Marxian, biasanya ada kecenderungan memberikan jawaban yang berpijak pada kegagalan kelompok sosial dalam membangun apa yang disebut "kesadaran kelas" *(class consciousness)*. Ketiadaan kesadaran kelas yang sejati biasanya dikaitkan pula dengan munculnya "kesadaran palsu" pada kelas menengah itu atau ketidakmampuan mereka untuk melihat kepentingan kelas mereka yang sebenarnya. Ini merupakan cara yang diterapkan Marx dalam tulisannya *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* dalam menganalisis peran politik petani di pertengahan abad XIX M di Perancis. Dalam analisisnya sebenarnya Marx menemukan fakta bahwa pengelompokan solidaritas petani dapat dibentuk atas berbagai dasar yang lebih beragam daripada sekedar pada loyalitas terhadap kelas. Akan tetapi, akhirnya Marx sendiri kembali pada pendapat-

nya sendiri bahwa kepentingan kelas berada di atas semua yang lain, dan semua itu pada akhirnya berasal dari hubungan produksi. Pandangan semacam inilah yang lantas banyak diikuti para pengkaji yang erat Marxian. Bila masyarakat melakukan sesuatu yang bertentangan dengan kepentingan yang diasumsikan, maka orang akan berbicara tentang "fetisisme" atau "kesadaran palsu"[78].

Jawaban yang berpijak dari pendapat Marxian di atas tidak bisa diterima begitu saja. James Scott, salah seorang ahli yang telah mengoreksi pandangan semacam itu. Menurutnya, masih terdapat jalan lain untuk keluar dari dilema "kesadaran palsu". Ia menunjukkan bahwa apa yang tampaknya seperti sikap tunduk atau patuh petani sesungguhnya merupakan "bentuk-bentuk resistensi keseharian" yang kurang dramatis, di mana petani diam-diam merendahkan diri tetapi dengan gigih mempertahankan diri dari tuntutan majikan. Argumen ini merupakan koreksi yang berguna bagi pandangan konevnsional mengenai resistensi politik. Namun, ia menimbulkan pertanyaan yang berkaitan dengan watak solidaritas yang ada dalam tindakan seperti itu[79].

---

[78] Robert W. Hefner, *Geger Tengger......................,* hal., 39-40.

[79] Sekalipun Scott dengan bijaksana mengingatkan kita agar memperhatikan "realitas yang semrawut dari identitas yang beraneka ragam", banyak kepustakaan mengenai resistensi petani dan buruh tampaknya ragu-ragu untuk menuruti tuntutan analisis terlalu jauh, dan lebih banyak memberikan perhatian kepada perjuangan politik yang sesuai dengan model-model konvensional tentang solidaritas kelas. Sering diasumsikan bahwa pembagian kelas sudah cukup untuk menjamin adanya solidaritas kelas (senasib). Immanuel Wallerstein mengingatkan kesalahan konseptual ini ke status aksioma analitis, dengan menyatakan "perbedaan tradisional antara status kelas objektif keanggotaan kelas subjektif...................bagi saya tampaknya sama sekali artifisial. Status kelas objektif hanya merupakan realitas sejauh ia menjadi realitas subjektif bagi suatu atau sejumlah kelompok, dan bila ia secara objektif ada, maka tak pelak lagi akan dirasakan secara subjektif. Jika orang mengelak untuk menerapkan nilai-nilai pribadinya di dalam analisis politik, maka masalah kesetiaaan kelas harus diletakkan di dalam kerangka upaya yang lebih besar untuk memahami struktur dan determinan umum solidaritas sosial. Sebagaimana dikemukakan Weber dengan sangat tegas, tidak akan ada jaminan bahwa kelas mendahului kesukuan, agama, nasionalisme, patronase vertikal, atau ikatan

Pandangan lain mencoba menjawab persoalan di atas dengan mempertimbangkan aspek *perbedaan* dan *pertentangan kepentingan.* Setiap individu maupun kelompok sosial dalam kelas menengah itu, hampir dipastikan, memiliki kepentingan yang tidak tunggal. Pandangan yang erat Marxian, mengatakan bahwa perbedaan dan pertentangan itu bersumber dari kepentingan yang bercorak materialisme. Meski tidak sepenuhnya tepat, namun pendapat Marxian ini penting pula dipertimbangkan. Sebab, dalam banyak kasus, perbedaan dan pertentangan di antara sesama kelas menengah itu kerap bersumber dari perebutan sumberdaya ekonomi. Di Indonesia, misalnya, arus pragmatisme dan politik uang (modal finansial) tampaknya semakin menentukan praktik demokratisasi. Menurut Vedi R Hadiz, politik uang menjadi sangat menentukan hasil akhir pertarungan, tidak saja dalam memperebutkan kekuasaan politik tetapi juga dalam mempertahankannya[80].

Memposisikan kepentingan materialisme sebagai satu-satunya sumber pertentangan dan perpecahan di kalangan kelas menengah, jelas tidak cukup memadahi. Sebab, kepentingan tidak hanya berasal dari satu sumber melainkan beragam sumber. Kepentingan setiap individu tidak muncul sendiri dengan jelas dalam hubungan kekayaan dan produksi sebagaimana dikemukakan Marx. Setiap individu ataupun kelompok sosial dalam kelas menengah itu, memperoleh bantuan sosial dalam menentukan apa yang berguna bagi mereka. Pengertian itu sendiri diperoleh melalui apa yang oleh psikologi sosial disebut "pencarian referensi sosial" *(social referencing).* Pencarian refensi sosial yang dilakukan individu dipengaruhi oleh hubungan antarkelompok dalam masyarakat, serta sejarah moral, sosial dan politik yang dikandungnya. Hasil-

---

sosial lain dalam struktur kehidupan sehari-hari. Baca Hefner, *Geger Tengger ....,* hal., 40-41.

[80] Vedi R Hadiz, *Dinamika Kekuasaan...........................,* hal., 269.

nya, komitmen yang mendasari tingkah laku seseorang memiliki cakupan lebih luas daripada yang diperlukan individu abstrak dalam teori utilitarian, dan komitmen itu merespon pada berbagai kepentingan yang lebih beragam, bukan sekedar pada pasar[81].

Selain itu, persoalan "pribadi" dan "kepentingan pribadi" dalam kelompok-kelompok sosial yang disebut kelas menengah itu menjadi realitas yang menarik untuk dipertimbangkan. Sebab, ketika individu-individu yang secara subjektif mengidentifikasi diri atau secara objektif dikelompokkan ke dalam kelas menengah, maka tidak secara otomatis kepentingan pribadi itu dapat direduksi ke dalam kepentingan kelas (yang secara sederhana didefinisikan sebagai ungkapan dari posisi kelas yang telah diyakini).Karena itulah, dapat dimengerti kenapa dalam suatu kelas menengah itu tidak mampu melahirkan kepentingan kelas yang serba seragam.

Sementara itu, Wright mengurai ketiadaan kohesi dalam kelas menengah itu dari sudut pandang politik, ideologi dan gaya hidup dengan memperhatikan sumber dasarnya pada kepentingan material kelas ini, yang dibatasi (meskipun tidak sepenuhnya ditentukan) oleh kedudukan kelas dalam struktur kelas sosial secara umum, yang terbentuk akibat proses dan hubungan sosial dalam produksi dan reproduksi masyarakat. Berbagai perbenturan antar-struktur, antar kepentingan (jangka pendek dan jangka panjang) dan antara kedudukan kelas dalam struktur menyebabkan kebingungan subjektif, penundaan strategis, penyumbatan dan kompromi taktis kepentingan material. Karena itu, beraneka-ragamlah

---

[81] Marxisme dan ekonomi neo-klasik cenderung memberikan karakteristik simplistik terhadap "pribadi" (self) dan "kepentingan pribadi". Keduanya menggunakan teori tentang kebutuhan dan penilaian manusia yang pada hakekatnya utilitarian dan cenderung melalaikan penelitian tentang pembentukan sosial atas dasar kebutuhan. Bila dipandang sebagai realitas psikokultural dan bukan atribut statis dari manusia ekonomis yang abstrak, kepentingan pribadi hanya dapat dipahami dalam hubungannya dengan keterlibatan sosial para aktor, dengan gaya hidup, kebutuhan, serta persaingan politik yang ditimbulkannya. Baca Hefner, *Geger Tengger.......................,* hal., 32-33.

pilihan politik, ideologi atau gaya hidup kelompok sosial dan individu dalam masing-masing kelompok dalam satu kelas pada suatu situasi atau pada masa yang berbeda-beda[82].

Lebih lanjut, Wright menjelaskan bahwa berbagai kelompok yang disebut kelas menengah itu secara struktural mempunyai kedudukan kelas yang tidak persis sama. Meski demikian, individu-individu atau sekelompok individu dalam kelas menengah itu mengenali betul basis kekuasaan barunya, kepentingan materialnya, dan membayangkan sebuah struktur produksi baru yang mengandalkan kemampuan organisatoris (manajer), pengetahuan, ijazah, informasi, wacana dan kewenangan (profesional dan intelektual) atau politik-birokrasi (pegawai negeri) sebagai aset utamanya[83].

Sebagai catatan, politik kelas menengahpada hakekatnya pertama-tama dan terutama berpihak kepada kepentingan material mereka sendiri. Ideologi dan corak politiknya bukan penjilat kekuasaan kelas atas atau berkorban demi kesejahteraan kaum tertindas di kelas bawah. Kelas menengah memiliki kecenderungan untuk memperlihatkan corak penampilan dan perilaku yang beragam. Mereka terkadang menampilkan diri sebagi oportunis politik atau ekonomi, penjilat, plin-plan, atau pejuang hak-hak asasi dan tertib hukum, atau bahkan aktivis radikal. Dalam konteks Indonesia, Daniel Lev menggambarkan perpolitikan kelas menengah dengan mempertimbangkan berbagai sisi yang serba tidak pasti dan campuraduk dalam sejarah hubungan kelompok ini dengan negara. Dengan canggih dan cermat, Lev berhasil menghindari generalisasi berlebihan seperti para pengkaji yang cenderung melihat kelas menengah Indonesia yang serba progresif, atau mencemoohnya sebagai konservativisme dalam perilaku politik dan ekonominya[84].

---

[82] Ariel Heryanto, *Memperjelas Sosok yang Samar.....................,* hal., xvii-xviii.

[83] Ariel Heryanto, *Memperjelas Sosok yang Samar.....................,* hal., xix.

[84] Ariel Heryanto, *Memperjelas Sosok yang Samar.....................,* hal., xx.

4. Kesadaran dan Perjuangan Kelas

Kesadaran dan perjuangan kelas merupakan dua entitas yang saling menguatkan. Kedua entitas tersebut telah menjadi tema sentral dalam diskursus teori kelas, di kalangan kaum Marxisme. Dalam teori kelasnya, Marx kerap menggambarkan bagaimana konstelasi dan konflik yang melibatkan kedua kelas itu berlangsung. Konflik di antara kedua kelas telah melahirkan suatu praksis sosial-politik bernama perjuangan kelas. Sebagai kelas dominan, kaum borjuis yang melekat padanya suatu ideologi dan kesadaran kelas hegemoniknya, terlibat dalam perjuangan untuk melanggengkan *status quo*-nya, baik melalui cara-cara kekerasan *(coersive)* maupun melalui perangkat kultural (ideologis).

Melalui instrumen ideologi, kelas borjuis memproduk suatu kesadaran yang dikenal dengan 'kesadaran palsu' yang berfungsi untuk mendukung kepentingan kelas dominan dan struktur sosial yang ada. Konsekeunsinya, kelas proletar menjadi kurang memiliki kesadaran penuh (kritis) akan kepentingan kelasnya. Kesadaran palsu dapat berupa kepercayaan bahwa kesejahteraan materiil orang pada masa kini dan di masa mendatang terletak dalam dukungan terhadap *status quo* politik di mana kepentingan materiil seseorang sesuai dengan kepentingan kelas penguasa, atau bahwa kelas penguasa benar-benar memperhatikan kesejahteraan semua kelompok masyarakat. Kesadaran palsu menciptakan ilusi yang mengaburkan kepentingan yang sebenarnya dari kelompok masyarakat dan mendukung kepentingan kelas dominan[85].

Hal senada diperkuat oleh kalangan neo-Marxisme. Bagi kelompok ini, dominasi tidak hanya dilakukan melalui instrumen kekerasan politik sebagaimana dikemukakan Marx. Bentuk dominasi ini meliputi pembentukan pandangan hidup dan cara berpikir yang tidak kentara lebih daripada kontrol politik yang terang-terangan.

[85] Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*..................hlm., 150-151.

Namun demikian, hasilnya tetap sama, yakni meningkatkan stabilitas sistem kapitalis dan memperkuat kembali struktur kekuasaannya. Bentuk dominasi yang lebih halus dan tajam yang menandai suatu masyarakat kapitalis yang matang menjadi mungkin, sebagian besar karena ekspansi kapasitas produksi dari sistem kapitalis itu sangat besar. Meskipun Marx sudah membayangkan ekspansi serupa, namun dia tidak menyangka bahwa itu akan digunakan sebagian untuk menaikkan tingkat kemakmuran umumnya dari kaum buruh atau menciptakan kelas menengah baru yang hakekatnya juga kehilangan kontrol atas alat-alat produksi[86].

Sebagai konsekuensi dari kesejahteraan materiil tersebut tidak lain adalah meningkatnya rasa puas yang meluas dan tidak kentara akan *status quo.* Meskipun Marx sendiri telah meramalkan bahwa kesulitan ekonomi yang semakin besar dan kesengsaraan kaum buruh akan memicu keinginan mereka untuk memberontak, namun para teoritisi neo-Marxis kritis menganggap bahwa sebagian besar dari elemen masyarakat, termasuk kaum buruh, sudah menjadi pasif dan lesu, lebih suka mendukung *status quo* dan menjamin keselamatan mereka serta meneruskan usaha mempertahankan kesejahteraan daripada mengambil resiko masuk dalam perjuangan revolusioner untuk menghasilkan perubahan sosial yang diinginkan[87].

Kerelaan massa untuk menerima dan mendukung struktur kekuasaan kapitalis mencerminkan lebih daripada sekedar ketergantungan ekonomi mereka pada bertahannya struktur kekuasaan itu. Selain dominasi ekonomi yang dirasakan secara eksternal, ada juga suatu dominasi internal terhadap kesadaran, karena seluruh kebudayaan dirembesi oleh logika dan pandangan hidup yang secara intrinsik ada dalam bentuk produksi dan organisasi kapitalis. Logika yang dimaksud adalah yang berhubungan dengan efisiensi

[86] Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*..................hlm., 168.
[87] Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*..................hlm., 168.

teknis, atau dalam istilah Weber, rasionalitas instrumental. Hal ini merupakan suatu pendekatan manipulatif dan eksploitatif, yang tidak hanya berkaitan dengan alam dan benda materiil tetapi juga dalam hubungan sosial.

Melalui berbagai instrumen indoktrinasi dan persuasi (seperti lembaga pendidikan, organisasi profesional, media massa, dan lainnya), aneka kebutuhan baru diciptakan terus menerus yang menjamin bahwa manusia akan terus menerus didorong untuk melaksanakan jenis-jenis peran yang perlu untuk mempertahankan sistem kapitalis. Selain kebutuhan barang-barang konsumen, kebutuhan psikologis individu untuk keselamatan, hak milik, pengakuan, dan sejenisnya dibentuk dan dieksploitasi untuk memperbesar kesediaan mereka menyesuaikan diri dengan persyaratan sistem dan mendukung bertahannya sistem itu[88].

Penting pula dicatat bahwa struktur politik negara memainkan peran yang jauh lebih besar dan lebih tajam dalam mempertahankan stabilitas sistem kapitalis. Dalam teori Marx, fungsi negara yang utama adalah melindungi dan mendukung kepentingan kelas kapitalis. Bagi kaum neo-Marxisme kritis, negara menjalankan fungsi ini dan ditambah dengan fungsi menciptakan dan manipulasi simbol-simbol legitimasi politik dan berhubungan simbol-simbol ini dengan pandangan hidup budaya pada umumnya. Dalam proses ini sistem politik mempunyai pengaruh besar yang tersembunyi dalam membentuk pandangan dunia pada umumnya[89].

Sementara itu, kelas proletar dengan ideologi dan kesadaran kelasnya, terlibat aktif dalam perjuangan melawan dominasi kelas borjuis untuk menciptakan perubahan sosial yang lebih berkeadilan. Kaum proletar inilah yang diyakini Marx mampu membangun kesadaran kelas yang riil untuk melancarkan revolusi sosial,

[88] Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*..................hlm., 168.
[89] Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*..................hlm., 168-169.

meski pada kenyataannya tidak banyak terwujud. Kondisi ketertindasan yang dialami kaum proletarlah yang dinilai Marx menjadi cikal bakal munculnya sebuah kesadaran dan perjuangan kelas. Namun, kaum neo-Marxis, meragukan kemampuan kelas proletar dalam memproduk kesadaran dan perjuangan kelas. Gramsci menilai bahwa kaum intelektuallah yang dapat memikul peran penting dalam menciptakan ideologi atau kesadaran dan sekaligus perjuangan politik kelas proletar dalam melancarkan perubahan sosial.

Bagaimana dengan kesadaran dan perjuangan kelas menengah? Betulkah perjuangan kelas sosial ini lebih merepresentasikan kepentingan kelasnya sendiri, merepresentasikan kepentingan kelas atas, ataukah mungkin mampu menjadi artikulator bagi penguatan perjuangan kelas bawah dalam menciptakan perubahan sosial? Pertama-tama, penting dikemukakan terlebih dahulu bahwa kelas menengah (termasuk kelas menengah NU) bukanlah sebuah entitas yang tunggal dengan kecenderungan ideologi yang seragam, kesadaran tunggal, dan akhirnya melahirkan model perjuangan kelas yang homogen. Sebagaimana dikemukakan dalam pembahasan konsep kelas menengah, apa yang dikonsepsikan mengenai kelas menengah itu sendiri ternyata memiliki acuan pengertian yang tidak seragam. Perspektif Marxisme, baik klasik maupun baru, cenderung memahami kelas menengah berdasarkan kriteria kepemilikan modal ekonomi. Sedangkan, neo-Marxisme, lebih memahami kelas menengah bukan berdasarkan kriteria besar kecilnya kepemilikan modal ekonomi *an sich,* melainkan didasarkan pada aneka modal kekuasaan yang lebih variatif, meliputi modal sosial, ekonomi, kultural, dan simbolik. Meski ada satu benang merah di antara kedua perspektif tersebut, yakni kelas menengah dikonsepsikan sebagai kelompok sosial yang menempati posisi tengah, antara kelas atas dan kelas bawah, berdasarkan pada kepemilikan dan penguasaan sumberdaya atau

modal kekuasaan mereka, tetapi tetap saja konsepsi mengenai kelas menengah tidaklah tunggal.

Sebagai implikasi dari pemaknaan terhadap kelas menengah yang tidak tunggal, maka kesadaran dan perjuangan mereka pun dapat diidentifikasi tidak seragam pula. Dilihat dari corak ideologinya, perjuangan kelas menengah dapat dikelompokkan ke dalam beberapa varian. *Pertama,* kelas menengah yang memposisikan diri sebagai moderator atau fasilitator antara kelas atas dengan kelas bawah. Kelas menengah ini memiliki kecenderungan untuk senantiasa memperjuangkan agar terjadinya pola hubungan sosial yang lebih stabil antara kelas atas dan kelas bawah. Stabilitas hubungan di antara kedua kelas yang saling bertentangan tersebut, dinilai kelas menengah akan lebih menguntungkan posisinya. Kepentingan kelas mereka sendirilah yang jadi prioritas perjuangan. Oleh karena itu, kaum borjuis kecil sebagai kelas menengah berkecenderungan mencari jalan yang di situ ia tidak akan menghilangkan dua kutub ekstrim antara kapital dan pekerja upahan, tetapi akan mendinginkan pertentangan keduanya dan mencoba menyelaraskan keduanya dalam sebuah harmoni[90].

Kedua, kelas menengah yang secara ideologis lebih berpihak kepada kelas atas, maka kesadaran dan perjuangan yang mereka lakukan pun berkecenderungan untuk lebih mem-*back up* kepentingan dan dominasi kelas atas terhadap kelas bawah. Kebanyakan kelas menengah semacam ini tidak lain adalah ciptaan kelas atas yang fungsinya melegitimasi kekuasaan kelas atas, terutama melalui penciptaan dan transformasi ideologi kelas berkuasa terhadap kelas bawah.

Ketiga, kelas menengah yang memiliki kecenderungan ideologi radikal atau revolusioner, berkecenderungan untuk terlibat dalam perjuangan memperkuat posisi kelas proletar untuk melakukan

---

[90] Georg Lukacs, *Dialektika Marxis Sejarah & Kesadaran Kelas*..............hlm., 120.

gerakan revolusi dalam menumbangkan hegemoni kelas berkuasa. Kelas menengah semacam ini akan menjadi artikulator dan representator dari kepentingan dan perjuangan kelas bawah.

C. KELAS MENENGAHDAN DEMOKRASI

1. Demokrasi: Dua Arus Pemikiran Utama

Setidaknya, diskursus demokrasi senantiasa melibatkan dua pemikiran yang memiliki sudut pandang berbeda; satu kutub cenderung mempersoalkan metode untuk menciptakan *government ruled by the people,* di seberang lain lebih mempersoalkan kondisi-kondisi yang diperlukan bagi upaya membentuk demokrasi. Dalam cara pandang pertama, proses terbentuknya demokrasi kerap dilihat dengan empat cara berbeda. *Pertama,* demokrasi dilihat sebagai institusi politik yang memungkinkan *government ruled by* the *people.* Demokratis tidaknya suatu negara tidak hanya diukur berdasarkan ada tidaknya institusi-institusi demokrasi seperti parlemen, konstitusi, dan pemilihan umum, tetapi yang tidak kalah pentingnya juga apakah lembaga-lembaga demokrasi perlu dilengkapi dengan sejumlah proses dan aturan main *(rule of game)* yang lain seperti tegaknya *rule of law,* transparansi, akuntabilitas publik, *separation of power,* dan konstitusionalisme[91].

Kedua, demokrasi digambarkan sebagai metode politik untuk memilih pemimpin. Dalam konteks demikian ini, demokrasi identik dengan pemilihan umum untuk memilih pemimpin negara atau kepala daerah. Akan tetapi, agar pemilu dapat dilaksanakan dengan bebas dan adil, demokrasi juga memerlukan beberapa persyaratan lain seperti pengakuan atas hak dan kebebasan warga negara dalam memberikan suaranya[92].

---

[91]Erich Hiariej, Ucu Martanto, Ahmad Musyaddad (ed.) *Politik Transisi Pasca Soeharto,* Yogyakarta: FISIPOL UGM, 2004, hal., 12.

[92]Erich Hiariej, Ucu Martanto, Ahmad Musyaddad (ed.) *Politik Transisi*

Ketiga, demokrasi dilihat sebagai sistem nilai, perilaku dan budaya pada level makro. Toleransi, pluralitas, dialog sebagai ganti dari kekerasan, kesediaan berkompetisi atau bahkan menjadi *good listener, good winner,* dan *good looser,* merupakan beberapa elemen penting demokrasi dalam terang pengertian ini. Oleh karena itu, usaha mendemokratisasikan masyarakat sama artinya dengan membuat masyarakat bersangkutan paham apa itu demokrasi, kenapa demokrasi penting, dan tahu cara menggunakannya. Dalam bahasa lain, demokratisasi dipahami sebagai *the only game in town*[93].

Keempat, demokrasi dilihat dalam kerangka perimbangan kekuatan terutama antara kelas-kelas sosial di dalam masyarakat. Secara historis, pembentukan lembaga-lembaga, pelaksanaan pemilu yang bersih, bebas, dan adil, dan penyebaran budaya demokrasi, selalu didahului upaya dan perjuangan kelompok dan kelas sosial yang berkepentingan dengan demokrasi. Dalam diskursus kontemporer, demokrasi dalam pengertian perimbangan kekuatan berkaitan erat dengan *new social movement* yang melibatkan kelompok-kelompok marginal baru seperti kaum perempuan, aktivis lingkungan, homoseksual, dan para indigenous *people*[94].

Sementara itu, persoalan terkait dengan kondisi-kondisi yang diperlukan bagi terbentuknya *government ruled by the people* sudah sejak lama menjadi bahan perdebatan. Perdebatan itu sendiri telah melahirkan beragam model demokrasi. Sorensen mengidentifikasi empat model demokrasi, yaitu *political (liberal) democracy, social democracy, welfare democracy,* dan *democratic autonomy*. Macpherson memunculkan lebih banyak model lagi, dari demokrasi liberal saja terdapat beragam jenis mulai dari *protective*

Pasca Soeharto, Yogyakarta: FISIPOL UGM, 2004, hal., 12.

[93]Erich Hiariej, Ucu Martanto, Ahmad Musyaddad (ed.) *Politik Transisi Pasca Soeharto,* Yogyakarta: FISIPOL UGM, 2004, hal., 12-13.

[94]Erich Hiariej, Ucu Martanto, Ahmad Musyaddad (ed.) *Politik Transisi Pasca Soeharto,* Yogyakarta: FISIPOL UGM, 2004, hal., 13.

democracy, developmental democracy, euilibrium democracy, dan *participatory democracy*. Held mengembangkan beragam model yang cukup variatif seperti *athenian democracy, protective democracy, developmental democracy, direct democracy, prosedural democracy, pluralist democracy, legal democracy, participatory democracy,* dan *democratic autonomy*[95].

Jika dirunut, munculnya beragam pengertian, pemahaman, dan model demokrasi sebagaimana dikemukakan di atas, sejatinya berakar dari dua madzhab pemikiran besar, yakni liberal dan Marxis. Kebebasan individu atau setiap warga masyarakat untuk mengejar preferensinya mendapat tempat utama dalam tradisi pemikiran liberalis. Dalam hal ini Hayek menegaskan bahwa liberalisme merupakan doktrin tentang tujuan sebuah aturan main. Sedangkan demokrasi adalah doktrin yang menjadi prasyarat bagi berlaku tidaknya aturan main. Demokrasi diharapkan tampil sebagai mekanisme yang membuka jalan bagi keterlibatan masyarakat dalam membuat hukum. Saat bersamaan, hukum sendiri harus tunduk pada kebebasan[96].

Madzhab liberalisme ini memiliki pengaruh besar terhadap para pemikir transisi demokrasi. Cara berpikir transisi ini menekankan peran penting aktor-aktor politik yang memiliki talenta dan kemampuan dalam menciptakan aksi-aksi inovatif dan bermanfaat bagi proses demokratisasi. Keputusan dan talenta politik individual, sebagaimana dikemukakan O'Donnell dan Schmitter, menjadi karakteristik utama pemikiran transisi demokrasi. Menurut pendekatan ini, posisi strategis aktor-aktor politik tergantung pada letak dan keberadaan mereka dalam keseluruhan proses transisi.

Perspektif transisi juga terlampau memberikan tekanan besar

---

[95]Erich Hiariej, Ucu Martanto, Ahmad Musyaddad (ed.) *Politik Transisi Pasca Soeharto,* Yogyakarta: FISIPOL UGM, 2004, hal., 13-14.

[96]Erich Hiariej, Ucu Martanto, Ahmad Musyaddad (ed.) *Politik Transisi Pasca Soeharto,* Yogyakarta: FISIPOL UGM, 2004, hal., 15.

pada kemampuan aktor-aktor politik dalam membangun institusi-institusi baru yang demokratis. Asumsinya, ketika institusi sudah terbentuk, maka sikap dan perilaku masyarakat serta budaya politik secara otomatis akan berubah mengikuti aturan dan prosedur baru yang diinginkan demokrasi.

Sementara itu, para para pemikir yang berasal dari tradisi Marxisme menolak keras kebiasaan pemikir liberal yang menempatkan individu sebagai unit politik paling utama. Kebalikannya, mereka justru lebih menekankan arti penting kolektivisme, terutama kelas, sebagai penggantinya. Mereka juga mempertanyakan klaim negara netral, otonom, dan selalu berorientasi pada kepentingan publik sebagaimana dikemukakan kalangan liberalis. Bagi mereka, negara dilihat sebagai arena pertarungan dan perjuangan kelompok-kelompok sosial yang beragam dan sekaligus bertentangan. Dalam pemikiran Marxisme klasik, negara menjadi alat (baca: instrumen) bagi kepentingan kelas dominan (baca: negara kelas)[97].

Sementara itu, kalangan neo-Marxisme tidak semata-mata memahami negara sebagai instrumen kelas dominan. Negara juga tidak memiliki kekuasaan mutlak sebagaimana pandangan Marxis-Leninis, melainkan sebagai institusi dengan otonomi relatif. Inti

---

[97] Negara kelas adalah negara yang secara langsung maupun tidak langsung dikuasai oleh kelas-kelas yang menguasai bidang ekonomi. Bagi Marx, negara sama sekali bukanlah lembaga di atas masyarakat yang mengatur masyarakat tanpa pamrih, melainkan merupakan alat dalam tangan kelas-kelas atas untuk mengamankan kekuasaan mereka. Jadi negara tidak bertindak berdasarkan kepentingan umum, melainkan demi kepentingan kelas-kelas atas. Negara bukanlah sang wasit netral –sebagaimana klaim kaum pluralis yang bayak mendapat kritisisme Marx— yang melerai perselisihan-perselisihan yang timbul dalam masyarakat secara adil sertamengusahakan kesejahteraan umum. Jadi negara tidak netral, melainkan selalu berpihak. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Frederich Engels "negara bertujuan untuk mempertahankan syarat-syarat kehidupan dan kekuasaan kelas berkuasa terhadap kelas yang dikuasai secara paksa". Baca Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme,* Jakarta: Gramedia, 2000, hlm., 120.

dari otonomi relatif negara terletak pada ketidakmampuan berbagai kelas dominan untuk menguasai negara sepenuhnya. Dalam konsep otonomi relatif, kemandirian pemerintah diakui, tetapi kemandirian ini dibatasi oleh sistem ekonomi-politik ataupun kondisi historis dalam bentuk struktur sosial di mana negara itu berada[98].

Lebih jauh, para penganut Marxisme berpandangan bahwa sesungguhnya demokrasi itu bukanlah alat, melainkan proses pembebasan manusia dari ketertindasan sosial-politik ataupun struktur sosial dehumanistik yang disebabkan dominasi kelas berkuasa atas kelas subordinatif. Pembebasan hanya bisa dilakukan dengan cara merombak struktur kelas yang ada yang dipandang sebagai sumber utama penindasan. Perombakan struktur kelas sendiri gilirannya menghendaki penghapusan sistem produksi, terutama kapitalisme yang berbasiskan eksploitasi, yang menyebabkan manusia terasing dari kemanusiaannya.

Demokrasi yang berintikan pembebasan manusia berkaitan erat dengan gerakan sosial atau bahkan revolusi, dalam rangka mengubah struktur kelas yang ada. Gerakan sosial melibatkan perjuangan kelas tertindas untuk menciptakan masyarakat tanpa kelas, atau sistem kehidupan sosial yang lebih manusiawi ataupun berkeadilan. Salah satu konsep penting dalam pemikiran Marxisme adalah *dictatorship of the* proletariat. Konsep ini merujuk pada sebuah bentuk kontrol demokratis yang dilakukan kelas tertindas terhadap negara dan masyarakat.

---

[98] Lebih lanjut Cardoso dan Faletto engatakan bahwa "bagi kami, perlu sejak semula kita melihat bahwa struktur sosial adalah produk dari tindakan manusia secara kolektif. Karena itu, meskipun bertahan, struktur sosial dapat, dan dalam kenyataannya terus menerus diubah oleh gerakan sosial. Maka, pendekatan kami adalah struktural dan historis: pendekatan ini menekankan tidak hanya keterbatasan struktural dalam kehidupan sosial, tetapi juga perubahan-perubahan historis dari struktur itu sendiri sebagai akibta dari konflik, gerakan sosial, dan perjuangan kelas. Jadi, metode kami adalah struktural-historis". Baca Arif Budiman, *Teori Negara*................, hlm., 103-104.

2. Civil Islamdan Demokrasi

Gagasan *civil Islam* diperkanalkan oleh Hefner ketika membahas hubungan Islam dan demokrasi di Indonesia. Gagasan ini merujuk pada varian Islam berkeadaban dan pluralis yang bertolak dari penolakannya terhadap kebijaksanaan negara Islam yang monolitik dan lebih memilih untuk menegaskan demokrasi, kesukarelaan, dan keseimbangan kekuasaan yang bersaing dalam sebuah negara dan masyarakat. Dalam menekankan cita-cita masyarakat sipil, Islam sipil menekankan bahwa demokrasi formal tidak bisa bertahan kecuali kekuasaan pemerintah diimbangi oleh asosiasi kewargaan yang kuat. Saat bersamaan, asosiasi kewargaan *(civil society)* tidak bisa berkembang kecuali dilindungi oleh negara yang menghormati masyarakat dengan memegang komitmennya terhadap supremasi hukum[99].

Menurut Hefner, Islam sipil bukan semata-mata jiplakan terhadap Barat. Kendati memiliki pandangan yang liberal, muslim sipil di Indonesia tetap mempertibangkan dan mengakomodir kebajikan sosial dan individual, tanpa harus memisahkan secara dikotomis sebagaimana pandangan liberalis Barat. Muslim sipil juga memandang jika masyarakat itu bukan sekedar individu yang otonom dan memiliki kebebasan penuh, dan demokrasi pun lebih dari sekedar pasar dan negara. Demokrasi mensyaratkan budaya politik yang mendorong warga negara untuk menghormati hak-hak orang lain. Budaya politik demokratis ini tergantung pada lembaga-lembaga mediasi di mana warga negara dapat mengem-

---

[99]Dalampandangan Hefner *"democracy requires more than elections and constitutions. It depends on traditions and organizations that teach ordinary citizens habits of the democratic heart"*. Robert W. Hefner, *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* Yogyakarta: LKiS, 2001, hal., 33-34; Christoph Shuck, "The Breakdown of Autocratic Rule: Selected Aspects of Transition-Theories as Reflected in Indonesia's Democratization-Process", in Bob S. Hadiwinata/ ChristophSchuck (ed.) *Democracy in Indonesia: The Challenge of Consolidation.* Nomos: 2007, hal., 151.

bangkan kebiasaan berbicara bebas, partisipasi, dan toleransi[100].

Secara relasional, konsep *civil Islam* yang mengacu pada Islam kewargaan dengan ciri-ciri moderat, toleran, pluralis, dan otonom dalam berhadapan dengan negara, tidak bisa dilepaskan dari gagasan *civil society* yang berkembang di Barat. Secara umum, *civil society* dipahami sebagai ruang *(space)* di mana individu dan kelompok dalam masyarakat dapat saling berinteraksi dengan semangat kebersamaan, keterbukaan, dan toleransi. Di dalam ruang tersebut, setiap anggota masyarakat dapat berpartisipasi dalam pembentukan kebijaksanaan publik. *Civil society* merupakan ruang yang terletak antara negara di satu pihak, dan masyarakat di pihak lain. Dalam ruang tersebut terdapat asosiasi warga masyarakat yang bersifat sukarela dan terbangun sebuah jaringan hubungan di antara asosiasi tersebut[101].

Jean L. Cohen dan Andrew Arato, mendefinsikan *civil society* sebagai ruang interaksi sosial bagi ekonomi dan negara, yang terdiri dari lembaga-lembaga yang sangat dekat seperti keluarga, organisasi atau asosiasi sukarela, gerakan sosial dan bentuk-bentuk komunikasi publik. Bahkan secara ekstrim Arato menekankan *civil society* bukan sebatas asosiasi di luar negara, tetapi sekaligus menjadi lawan atau penyeimbang dominasi negara[102].

Menurut Eisenstadt, suatu masyarakat dikategorikan sebagai masyarakat sipil karena memiliki sejumlah komponen. Sekurang-kurangnya, terdapat empat komponen yang menjadi syarat penting bagi terbentuknya *civil society,* yaitu (1) otonomi, suatau masyarakat yang memiliki otonomi dalam berhadapan dengan negara; (2) akses terhadap lembaga negara, dalam hal ini setiap

---

[100]Robert W. Hefner, *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* Yogyakarta: LKiS, 2001, hal., 35.

[101] Affan Gaffar, *Politik Indonesia Transisi Menuju Demokrasi,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal., 177-180.

[102]Jean L. Cohen dan Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory,* Cambridge, Mass: MIT Press, 1992, hal., ix.

warga negara individu maupun kelompok dapat melakukan partisipasi politik dengan berbagai bentuknya, apakah menghubungi pejabat untuk menyampaikan aspirasi, menulis di media massa, unjuk rasa, dan lain-lain; (3) arena publik yang otonom, tempat di mana berbagai macam organisasi sosial dan politik dapat mengatur dirinya sendiri; dan (4) arena publik yang terbuka, sebuah arena yang terbuka bagi semua lapisan masyarakat, tidak dijalankan secara rahasia, eksklusif, dan *setting* yang bersifat korporatif[103].

Alexis de Tocqueville memandang *civil society* sebagai kekuatan penyeimbang kekuasaan negara. Ia menekankan kesinambungan antara asosiasi dengan demokrasi, atau dalam terminologi kontemporer hubungan antara *civil society* dengan demokrasi. Partisipasi dalam kelompok sosial dinilai mampu menghasilkan modal sosial *(social capital)* yang cukup vital bagi pembangunan demokrasi yang sehat. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa *civil society* yang kuat merupakan prasyarat bagi demokrasi yang efektif[104].

Muthiah Alagappa memahami *civil society* sebagai sebuah ruang publik yang nyata bagi organisasi, komunikasi dan diskursus refleksif, pemerintahan di antara individu-individu dan kelompok yang mengambil tindakan kolektif untuk menyebarkan cara-cara sipil dalam mempengaruhi negara beserta aneka kebijakan yang digariskannya, dengan catatan orang-orang yang terlibat dalam gerakan tersebut tidak berorientasi pada pencarian keuntungan *(profit)*[105].

---

[103] Affan Gaffar, *Politik Indonesia Transisi Menuju Demokrasi,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal., 179-184.

[104] Muthiah Alagappa, *Civil Society and Political Change in Asia: Expanding and Contracting Space Democratic,* Stanford, California: Stanford University Press, 2004, hlm., 26-31.

[105] Sesungguhnya diskursus mengenai *civil society* di manapun berada tidak pernah melahirkan satu konsepsi tunggal. Bandingkan dengan pandangan yang menekankan pemaknaan *civil society* dalam kaitannya dengan penciptaan ruang

Dari beragam konsep di atas, dapatlah dikemukakan bahwa karakteristik *civil society*, termasuk di dalamnya *civil Islam*, meliputi, (1) ruang publik yang bebas, terbuka dan otonom, masyarakat memiliki akses penuh terhadap kegiatan publik; (2) demokratisasi, proses menerapkan prinsip-prinsip demokrasi sehingga mewujudkan masyarakat yang demokratis pula; (3) toleransi, kesediaan individu untuk saling menghargai dan menghormati pendapat dan aktivitas yang dilakukan orang lain; (4) pluralisme, mengakui dan menerima kenyataan masyarakat yang majemuk disertai sikap yang tulus; (5) partisipasi, partisipasi masyarakat yang bebas dari rekayasa, intimidasi, dan intervensi penguasa, sehingga masyarakat memiliki kemandirian berpolitik yang bertanggung jawab; (6) supremasi hukum, upaya memberikan jaminan bagi terciptanya keadilan; dan lain-lain.

3. Kelas Menengah, Civil Society dan Demokrasi

Setiap perbincangan mengenai *civil society* dan demokrasi, selalu mengandaikan keberadaan dan peran penting kelas me-

---

(space) di mana individu dan kelompok dalam masyarakat dapat saling berinteraksi dengan semangat toleransi. Di dalam ruang tersebut masyarakat dapat dapat melakukan partisipasi dalam pembentukan kebijaksanaan publik dalam suatu negara. Victor Perez-Diaz lebih menekankan makna *civil society* pada keadaan masyarakat yang telah mengalami pemerintahan yang terbatas, kebebasan, ekonomi pasar, dan timbulnya asosiasi-asosiasi masyarakat yang mandiri, di mana satu sama lainnya saling menopang. Ada pula pandangan yang memberi makna *civil society* sebagai sebuah masyarakat yang memiliki peradaban *(civility)* yang dibedakan dari masyarakat yang tidak beradab atau barbarian. Nicos Mouzelis mendefinisikan *civil society* sebagai *"all social groups and institutions which, in conditions of modernity, lie between the primordial kinship groups and institutions on the others"*. Michael Walker mengemukakan bahwa *civil society* merupakan suatu *space* yang terletak antara negara di satu pihak dan masyarakat di lain pihak, dan dalam ruang tersebut terdapat asosiasi warga masyarakat yang bersifat suka rela dan terbangun sebuah jaringan hubungan di antara asosiasi tersebut. Baca John A. Hall, "In Search of Civil Society", dalam Johan A. Hall (ed.) *Civil Society: Theory, History, Comparasion.* Cambridge, Massachussets, Polity Press, 1995, hlm., 18, 143, 225-226.

nengah sebagai salah satu aktor sosialnya. Di Indonesia, misalnya, istilah *civil society* digunakan dan masih terus digunakan untuk mengacu pada pemilik modal atau kelas menengah yang –karena peran ekonomi mereka yang semakin membesar *vis a vis* negara—diharapkan juga akan berkembang sebagai suatu kekuatan untuk melawan hegemoni politik negara. Arif Budiman, intelektual yang banyak dipengaruhi gagasan ekonomi-politik Marxis, memiliki pandangan serupa. Ia memposisikan kelas menengah dan kaum borjuis sebagai kelompok progresif yang berperan penting dalam mengimbangi kekuatan hegemonik negara. Ia pernah mengatakan bahwa telah berkembang suatu keadaan di mana para pengusaha Indonesia bersama kaum intelektual, mulai menyerang para birokrat negara dan klien borjuis mereka, meskipun secara perlahan dan tak langsung[106].

Sementara itu, gerakan-gerakan sosial yang dilakukan elemen-elemen *civil society* dalam mendesakkan perubahan dan demokratisasi, kerap mengacu pula pada kelas menengah sebagai aktor utamanya. Walaupun sesungguhnya dalam suatu asosiasi kewargaan yang dikenal dengan *civil society*, kelas menengah bukanlah satu-satunya elemen sosial yang berada dalam barisan masyarakat sipil. Akan tetapi, melihat gerakan-gerakan sosial yang dilancarkan *civil society* diwarnai oleh peran menonjol dari kelompok kelas menengahnya, maka tidak heran jika kebanyakan literatur menitikberatkan pada peran progresif dari kelas menengah dan/atau borjuis baru yang sedang tumbuh. Seringkali diandaikan bahwa kelas menengah akan merealisasikan berbagai reformasi demokratis dan pelonggaran berbagai kekangan otoriter, karena keterlibatan Indonesia dalam globalisasi ekonomi dianggap meningkatkan kepentingan mereka dalam –dan hasrat mereka terhadap—demokrasi. Sadar atau tidak, kepentingan-kepentingan

---

[106] Arif Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia,* Monash Papers on Southeast Asia No. 22. Clayton: Monash University, hal., 7-8.

semacam itu sering diidentikkan dengan kepentingan-kepentingan *civil society* secara keseluruhan[107].

Sebagai konsekuensi dari pemahaman *civil society* yang lebih menekankan pada kelas menengah sebagai aktor utamanya, maka muncullah pemahaman lanjutan terhadap problema demokratisasi. Dalam garis pemikiran ini, lemahnya dorongan demokrasi pada masyarakat Indonesia secara umum dianggap semata-mata berakar dari ketidakmatangan kelas menengah tersebut. Arif Budiman yang mengidentifikasi adanya konservatisme politik dalam kelas menengah yang bersumber dari ketergantungan mereka pada bimbingan negara, menjadi problema bagi proses demokratisasi di Indonesia[108].

Jika dikritisi, pandangan yang dominan liberal mengenai kelas menengah dan *civil society,* sebagaimana dikemukakan di atas, dinilai menghasilkan analisis yang cenderung mengabaikan dan mengaburkan berbagai pengelompokan dan konflik dalam *civil society,* bahkan dalam kelas menengah itu sendiri. Analisis ini juga mengabaikan adanya kemungkinan di mana terdapat kelas menengah dan kaum borjui menentang partisipasi demokrasi yang lebih luas dan kerangka politik inklusif yang mengakomodasi peran-peran utama dari kelompok-kelompok seperti buruh atau petani[109].

Muhamma A.S. Hikam, termasuk pengkaji yang secara luas mengulas konsep dan peran *civil society* di Indonesia, yang juga mempertimbangkan aspek-aspek keragaman dan pertentangan kepentingan di dalam kelompok sosial tersebut. Hanya saja, ia dinilai agak tergesa-gesa untuk menganggap bahwa kepentingan

---

[107] Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto,*Jakarta: LP3ES, 2005, hal., 33.

[108] Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto,*Jakarta: LP3ES, 2005, hal., 35-36.

[109] Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto,*Jakarta: LP3ES, 2005, hal., 36.

dari berbagai kelompok yang berlainan (kaum profesional kelas menengah, kaum pekerja, wartawan, kaum tani, dan aktivis organisasi-organisasi keagamaan) saling bertalian saat mereka berhadapan dengan kekuasaan negara[110]. Persoalan baginya adalah fragmentasi *civil society* yang diakibatkan oleh mnonjolnya loyalitas primordial, khususnya di tengah-tengah kelas menengah. Implikasinya, muncul suatu pemahaman bahwa harus ada kepentingan politik bersama yang objektif dan lebih luas untuk mengatasi perpecahan yang didasarkan atas loyalitas empit tersebut.

Analisis yang menekankan peran transformatif dan progresif kaum borjuis atau kelas menengah mengingatkan diktum Barrington Moore (1966) yang terkenal "tidak ada kaum borjuis, tidak ada demokrasi[111]. Menurut konseptualisasi Moore, sebagaimana diringkas Potter, demokrasi dapat muncul dalam kondisi di mana segolongan borjuasi yang kuat dan independen muncul dengan kepentingan yang bertentangan dengan rezim masa lalu dan mampu menerapkan kontrol atas kebijakan nasional dan di mana pengaruh kelas bawah (petani) lemah sekali atau bahkan tidak ada karena telah ditransformasikan atau dihancurkan oleh para tuan tanah dan pihak-pihak lain yang terlibat dalam proses komersialisasi pertanian[112].

---

[110] Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society,* Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 3-8.

[111] Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World,* Boston: Beacon Press, 1966, hal., 418.

[112] Pada dasarnya, pandangan Moore di atas menggambarkan apa yang terjadi dengan hubungan antara kelas-kelas sosial dalam masyarakat dengan negara ketika dunia mengalami transformasi delapan abad, mulai dari abad ke-17 sampai sekitar tahun 1940-an, dan menjelaskan mengapa transformasi itu terjadi. Inti dari transformasi itu tidak lain adalah modernisasi –industrialisasi kapitalis dan komersialisasi pertanian. Tiga kelas utama yang diperhatikan Moore adalah kelas priyayi pemilik tanah, petani dan borjuasi kota. Tesis utama Moore ialah bahwa proses demokratisasi suatu bangsa sangat dipengaruhu oleh pola hubungan antara ketiga kelas itu dengan negara pada saat berlangsungnya proses demokratisasi. Perbe-

Hanya saja, pemikiran Moore dinilai terlalu berlebihan dalam menekankan arti penting borjuasi, dan kurang memberikan tempat bagi kelas bawah –termasuk juga negara dan kekuatan-kekuatan transnasional. Rueschemeyer, Stephens dan Stephens, mencoba menutupi kekurangan Moore dengan mengembangkan kerangka analisis yang ditujukan untuk mengidentifikasi kondisi-kondisi struktural yang mendukung dan menghambat terwujudnya demokrasi. Analisisnya menekankan peran kelas-kelas sosial dan perimbangan kekuatan antara kelas dominan dan subordinasi, otonomi relatif negara dan struktur kekuatan transnasional. Argumen sentralnya ialah demokratisasi ditentukan oleh kepentingan kelas. Demokrasi merupakan hasil perjuangan kelas subordinasi, sementara kelas yang diuntungkan otoritarianisme akan mencegah proses demokratisasi. Berbeda dengan Moore, mereka menolak peran borjuasi dalam menegakkan demokrasi, sebaliknya proses terbentuknya rezim-rezim yang demokratis ditandai dengan peran penting yang dijalankan kelas pekerja[113].

MenurutRueschemeyer, Stephens dan Stephens, hubungan negara-kelas ikut menentukan perimbangan kelas. Mereka menganggap independensi negara terhadap kelas dominan, borjuasi dan tuan tanah, merupakan syarat yang diperlukan bagi demokrasi. Negara yang terlalu otonom terhadap kebanyakan penduduk, terutama kelas bawah, juga tidak kompatibel bagi inklusi politik. Karena itu demokrasi membutuhkan *"the scylla of dependence of the state on the dominant classes that is in Rueschemeyer, Stephens dan Stephens,compatible with democracy and the Cha-*

---

daan pola hubungan antara ketiganya dengan negara di masa transformasi itu, diduga akan menghasilkan proses dan format demokrasi yang berbeda. Baca Mochtar Mas.oed, "Logika Kapital dan Demokrasi", dalam Erick Hiariej, Ucu Martanto, Ahmad Musyaddad (ed.) *Politik Transisi Pasca Soeharto,* Yogyakarta: FISIPOL UGM, 2004, hal., 31-32.

[113] D. Rueschmeyer, E.H. Stephens and J.D. Stephens, *Capitalist Development and Democracy,* Chicago: University of Chicago Press, 1992, hal., 45-47.

rybdis of a state machinery too strong to be democratically tamed"[114].

Bertolak dari pemikiran Moore dan juga Rueschemeyer, Stephens dan Stephens, persoalan yang penting dikritisi lebih lanjut tidak sekedar menyangkut perdebatan agen sejarah mana yang merupakan ahli waris untuk menempati posisi istimewa, baik secara teoritis maupun politik. Barangkali, aliansi antara kelas menengah dan kelas bawah, jika dimungkinkan dapat dipandang sebagai sesuatu yang penting dan menentukan bagi pembukaan ruang politik secara lebih demokratis. Dengan ungkapan lain, proses-proses perubahan sosial-politik ke arah demokratis di Indonesia, sebagian, akan tergantung pada peran aktif kelas menengah progresif dalam aliansinya dengan kelas bawah dalam mengontrol kebijakan negara.

Agak berbeda dari pandangan pluralis-liberalis yang memandang kelas menengah ataupun kelas bawah sebagai aktor sosial yang memiliki kemampuan dan kebebasan luar biasa dalam menciptakan perubahan, analisis kelas dan historis tetap mempertimbangkan dimensi-dimensi struktural (seperti konstelasi kepentingan, stuktur kekuasaan, dan warisan sejarah) sebagai faktor yang turut membatasi ataupun menciptakan peluang bagi perjuangan agen sejarah tersebut. Karena itu, elemen-elemen dan kepentingan-kepentingan yang tidak saja padu, melainkan kerap bertentangan di antara sesama kelas menengah dalam *civil society* – sebagian mungkin akan cenderung memelihara kepentingan dalam rangka mempertahankan beberapa aspek eksklusioner dan sebagian lagi berkepentingan mendesakkan sistem politik inklusioner—menjadi penting dipertimbangkan.

---

[114]D. Rueschmeyer, E.H. Stephens and J.D. Stephens, *Capitalist Development and Democracy,* Chicago: University of Chicago Press, 1992, hal., 66.

4. Negara dan Dominasi Kelas Berkuasa

Tidak seperti kalangan liberalis ataupun pluralis yang senantiasa memandang negara berada dalam posisi netral, otonom, dan berorietnasi pada kepentingan publik, para penganut Marxian memiliki kecenderungan untuk melihat sisi ketidaknetralan entitas politik bernama negara. Bagi pemikiran kedua, negara dilihat sebagai arena pertarungan dan perjuangan kelompok-kelompok sosial yang beragam dan sekaligus bertentangan. Dalam pemikiran Marxisme klasik, negara menjadi alat (baca: instrumen) bagi kepentingan kelas dominan (baca: negara kelas)[115]. Sebagaimana dikemukakan Marx dan Engelsbahwa negara dimanfaatkan kelas berkuasa untuk menegaskan kepentingan ekonomi mereka. Siapa kelas dominan itu ? Mereka tidak lain adalah kaum borjuis dalam masyarakat kapitalis, kaum bangsawan dalam sistem feodal, kaum buruh dalam sistem sosialis[116]. Gagasan-gagasan Marx yang menempatkan negara sebagai instrumen kelas semacam itulah yang lantas dikenal dengan sebutan teori intrumentalis tentang negara *(instrumentalist theory of the state/instrumentalist Marxist state theory)*[117].

---

[115] Negara kelas adalah negara yang secara langsung maupun tidak langsung dikuasai oleh kelas-kelas yang menguasai bidang ekonomi. Bagi Marx, negara samak sekali bukanlah lembaga di atas masyarakat yang mengatur masyarakat tanpa pamrih, melainkan merupakan alat dalam tangan kelas-kelas atas untuk mengamankan kekuasaan mereka. Jadi negara tidak bertindak berdasarkan kepentingan umum, melainkan demi kepentingan kelas-kelas atas. Negara bukanlah sang wasit netral –sebagaimana klaim kaum pluralis yang bayak mendapat kritisisme Marx—yang melerai perselisihan-perselisihan yang timbul dalam masyarakat secara adil sertamengusahakan kesejahteraan umum. Jadi negara tidak netral, melainkan selalu berpihak. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Frederich Engels "negara bertujuan untuk mempertahankan syarat-syarat kehidupan dan kekuasaan kelas berkuasa terhadap kelas yang dikuasai secara paksa". Baca Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme,* Jakarta: Gramedia, 2000, hlm., 120.

[116] David A Gold et al., *Recent Development in Marxist Theories of the Capitalist State,* dalam ***Monthly Review,*** Vol. 27, No. 3, Oktober, 1975, hlm., 31.

[117] Pemikiran Marx yang menempatkan negara sebatas sebagai instrumen

Bagaimana dengan kekuasaan negara ? Bagi penganut aliran ini negara itu sesungguhnya tidak memiliki kekuasaan nyata. Kekuasaan negara terrepresentasikan dalam kekuasaan yang dikendalikan kelas dominan. Karena itu, untuk kekuasaan negara itu memiliki legitimasi kuat dalam masyarakat, maka kelompok *ruling class*yang menguasai negara melakukannya dengan cara memproduksi ideologi. Dalam hal ini, ideologi dapat digunakan untuk memberikan ketenteraman kepada kelas-kelas yang tidak berkuasa (kaum proletar) yang membuat mereka merasa diperlakukan adil dalam sistem yang sebenarnya menguntungkan kelas dominan[118].

Pandangan lebih dialektis dikemukakan oleh kalangan neo-Marxisme. Menurut pandangan ini, negara tidak lagi dimengerti semata-mata sebagai instrumen kelas dominan. Negara juga tidak memiliki kekuasaan mutlak sebagaimana pandangan Marxis-Leninis. Negara mulai dinilai sebagai institusi yang memiliki otonomi, meski dalam kategori relatif (baca: otonomi relatif). Inti dari otonomi relatif negara terletak pada ketidakmampuan berbagai kelas dominan untuk menguasai negara sepenuhnya. Dalam konsep otonomi relatif, kemandirian pemerintah dan aparat birokrasinya diakui, tetapi kemandirian ini dibatasi oleh sistem ekonomi-politik di mana negara itu berada. Pandangan semacam ini dikemukakan oleh para proponen neo-Marxis seperti Fernando Henriqueu Cardoso dan Enzo Faletto.Ketika keduanya menjelaskan bagaimana sebuah perubahan terjadi, mereka mengemukakan dua variabel utama, yaitu aktor manusia yang bebas melakukan tindakan-tindakan kolektif dalam bentuk gerakan sosial, dan struktur sosial berupa kondisi yang membatasi. Faktor manusia

---

kelas borjuis dikenal dengan istilah *instrumentalist Marxist state theories* (IMSTs). Sammuel DeCanio, *Beyond Marxist State Theory: State Autonomy in Democratic Societies,* dalam ***Critical Review,*** 2000; 14, 2/3; Academic Research Library, hlm., 222.

[118] Stanley Aronowitz and Peter Bratsis (ed.), *Paradigm Lost......................*, hlm., 53-85.

dalam bentuk gerakan sosial memang bisa melakukan perubahan. Namun, kondisi historis dalam bentuk struktur sosial membatasi pilihan-pilihan yang ada[119].

Pandangan senada dikemukakan pula oleh Nicos Poulantzas dan Ralp Miliband. Sama-sama penganut neo-Marxis, kedua pemikir memiliki pandangan yang tidak sama. Dalam bukunya *The State in Capitalist Society,* Miliband melakukan kritik terhadap teori instrumentalis sebagaimana dikemukakan Marx (klasik). Bagi Miliband, negara itu memiliki kemandiriannya sendiri. Para pejabat negara tidak berkomplot dengan para elit penguasa, apalagi bertindak sebagai alatnya. Para pejabat negara mempunyai pertimbangan-pertimbangannya sendiri dalam menentukan kebijakan negara, bukan sekedar didikte oleh kelas dominan. Meski demikian, menurut Miliband, agen-agen kapitalisme (kaum borjuis) telah melakukan kolonisasi institusi negara dengan cara melakukan kontrol aparatus negara melalui penguasaan posisi di lembaga-lembaga pemerintahan, administrasi, kekerasan (militer, kepolisian, dll.) dan berbagai aparatus kelembagaan lainnya. Karena itu, tidak heran jika kebijakan dan keputusan yang diambil para pejabat negara kapitalis masih cenderung menguntungkan kaum borjuasinya[120].

Sedangkan Poulantzas, dengan mengadopsi dan sekaligus memodifikasi paradigma strukturalisme-fungsionalisme, lebih

---

[119] Lebih lanjut Cardoso dan Faletto engatakan bahwa "bagi kami, perlu sejak semula kita melihat bahwa struktur sosial adalah produk dari tindakan manusia secara kolektif. Karena itu, meskipun bertahan, struktur sosial dapat, dan dalam kenyataannya terus menerus diubah oleh gerakan sosial. Maka, pendekatan kami adalah struktural dan historis: pendekatan ini menekankan tidak hanya keterbatasan struktural dalam kehidupan sosial, tetapi juga perubahan-perubahan historis dari struktur itu sendiri sebagai akibta dari konflik, gerakan sosial, dan perjuangan kelas. Jadi, metode kami adalah struktural-historis". Baca Arif Budi--man, *Teori Negara.................*, hlm., 103-104.

[120] Stanley Aronowitz and Peter Bratsis (ed.), *Pardigm Lost...................*hlm., 3-30.

melihat keterkaitan antara praktek-praktek kelas dengan keseimbangan sistem kapitalis. Menurutnya, praktek kelas itu sendiri dapat memunculkan dampak kontraproduktif bagi keseimbangan sistem kapitalis. Struktur dasar mode produksi kaum kapitalis itu dapat menciptakan praktek-praktek kelas yang kontradiktif, dislokasi dan krisis sosial. Bagi Poulantzas, fungsi negara dalam mode produksi kapitalis itu adalah untuk menyediakan faktor regulasi bagi keseimbangan global sebagai sebuah sistem. Dalam konteks ini, negara bisa memainkan peran dalam menciptakan faktor kohesi di antara berbagai tingkatan dalam formasi sosial[121].

Jadi, menurut Poulantzas yang dikenal sebagai penganut Marxis-strukturalis, negara itu berfungsi untuk menjaga stabilitas sosial-politik yang ada dalam masyarakat. Stabilitas sosial-politik dalam masyarakat kapitalis selalu akan menguntungkan kaum borjuis. Untuk menciptakan stabilitas, negara harus membela kaum borjuis untuk mengembangkan dirinya. Hal ini disebabkan karena negara melalui sistem perpajakan memperoleh pendapatannya dari keberhasilan kaum borjuis untuk mengembangkan modalnya. Bila kaum borjuis gagal mengembangkan dirinya, negara akan menghadapi permasalahan bagi pembiayaan kegiatan-kegiatannya. Karenanya, dapat dimengerti bila negara menolong perkembangan kaum borjuis dalam sebuah sistem kapitalis, bila negara memberikan banyak fasilitas kepada kaum ini, hal ini dilakukan bukan karena negara menjadi alat –sebagaimana pandangan Marxisme klasik— atau negara mempunyai kedekatan sosial dan psikologis dengan kaum borjuis –sebagaimana dikemukakan oleh Miliband. Tetapi, semua itu terpaksa dilakukan karena kebutuhan struktural negara itu sendiri[122].

Meski berbeda pandangan, namun secara umum, kedua teo-

---

[121] Stanley Aronowitz and Peter Bratsis (ed.), *Pardigm Lost*....................hlm., 3-30.

[122] Arif Budiman, *Teori Negara*................................, hlm., 67-68.

ritisi tersebut memiliki persamaan, yakni sama-sama mengkritisi bahwa teori-teori "negara otonom" ataupun "negara absolut" cenderung menempatkan negara terpisah dari kepentingan-kepentingan masyarakat *(social interest)*. Teori-teori semacam fungsionalis struktural, pluralis dan Marxis (klasik) menekankan pentingnya pembuatan kebijakan politik yang dapat mengatur kelompok-kelompok penekan maupun kepentingan *(interest groups)*. Dalam konteks ini, teori otonomi relatif negara berusaha untuk menjelaskan bagaimana negara itu tidak dikendalikan oleh satu kelas (dominan) saja, meskipun ia beroperasi dalam kepentingan kapitalisme secara umum[123].

Lebih lanjut, perspektif neo-Marxis memandang bahwa dalam masyarakat demokrasi seperti sekarang ini, negara bisa menjaga otonominya tatkala masyarakat tidak banyak peduli terhadap kebijakan yang dibuat negara. Meminjam ideologi Gramsci, otonomi negara dibangun berdasarkan dominasi ideologis terhadap masyarakatnya sehingga mereka tidak lagi bisa kritis terhadap kebijakan negara. Jadi ketidaktahuan publik secara politik merupakan variabel independen utama bagi otonomi negara. *"Jika publik begitu abai terhadap aktivitas pemerintahan, maka aktor-aktor negara akan dapat menikmati otonominya secara signifikan dikarenakan publik tidak sadar akan apa yang mereka lakukan"* Dengan mengaitkan *interaksi* yang terjadi antara *opini publik* dan *aktor-aktor negara,* maka akan diketahui secara gamblang akan keunikan *mekanisme dominasi yang diciptakan oleh institusi demokrasi*[124].

Secara umum, aktor-aktor yang mendominasi negara berasal

---

[123] Leland L. Glenna, *The Relative-Autonomy State theory and Emancipatory Strategies,Rural Sociology;* Mar 1999; 64, 1; Academic Research Library, hlm., 164.

[124] Sammuel DeCanio, *Beyond Marxist State Theory: State Autonomy in Democratic Societies,* dalam *Critical Review,* 2000; 14, 2/3; Academic Research Library, hlm., 215-232.

dari –meminjam istilah C. Wright Mills—elit berkuasa *(power elit)*. Berdasarkan pengalaman di negara-negara berkembang seperti Indonesia, segelintir orang yang mengendalikan negara itu berasal dari kalangan elit lokal dengan latar sosial, ekonomi, dan politik yang plural. Pada periode Orde Lama, elit-elit politik yang mengendalikan negara berasal dari kalangan nasionalis, sosialis, dan populis religius dengan komposisi priyayi terdidik berhaluan nasionalis menempati posisi relatif dominan dibandingkan dua elit terakhir. Bahkan kalangan sosialis yang diwakili PKI, memposisikan diri sebagai representasi kaum proletar (petani dan buruh) yang berkepentingan memperjuangkan nasib mereka.

Pada periode Orde Baru, elit berkuasa didominasi kalangan militer, birokrat, dan pengusaha yang dalam jangka panjang berhasil mengokohkan dirinya sebagai rezim oligarki. Sekelompok kecil orang inilah yang sesungguhnya memainkan peran penting dalam mengendalikan negara Orde Baru yang banyak dimanfaatkan untuk kepentingannya sendiri. Dalam pandangan Richard Robinson dan Vedi R. Hadiz, eksistensi oligarki yang memang sudah ditenun dalam struktur politik Indonesia sejak lama, masih tetap berlangsung sekalipun rezim Orde Baru mengalami keruntuhan. Kekuatan yang menguasai sumber-sumber kekayaan negara ini telah berhasil mempertahankan kekuasaannya dengan cara membajak lembaga-lembaga demokrasi seperti partai politik, pemilihan umum, dan parlemen. Jaringan oligarki yang dahulu bekerja dalam sistem represi negara, sekarang bekerja dalam sistem pemilihan, partai-partai dan parlemen[125].

[125]Richard Robinson dan Vedi R. Hadiz, *Reorganizing Power in Indonesia: The Politics of Oligarchy in an Age of Markets,* London: Routledge Curzon, 2004, hal., 225.

Bab **3**

Jember, Ruang Bagi Pergumulan Kekuatan-kekuatan Sosial

A. JEMBER, SISI JAWA-MADURA YANG BERBEDA

Secara administratif, daerah kabupaten Jember baru berdiri pada 1 Januari1929[1]. Daerah perkebunan yang sebagian besar terdiri dari dataran *ngarai* (lembah subur) dapat dikatakan sebagai satu dari Jawa-Jawa atau Madura-Madura lain yang paling be-

---

[1] Berdasarkan Staatsblad Nomor: 322 tanggal 9 Agustus 1928 yang mulai berlaku tanggal 1 Januari 1929 sebagai dasar hukum, pemerintah Hindia Belanda mengeluarkan ketentuan tentang penataan kembali pemerintah desentralisasi di Wilayah Propinsi Jawa Timur, antara lain dengan menunjuk *REGENSCHAP DJEMBER* sebagai masyarakat kesatuan hukum yang berdiri sendiri. Secara resmi ketentuan ini diterbitkan oleh Sekretaris Umum Pemerintah Hindia Belanda (De Aglemeene Secretaris) G.R. Erdbrink, pada tanggal 21 Agustus 1928. Berdasarkan Staatsblad inilah, para pejabat pemerintah berikutnya menetapkan kelahiran daerah Kabupaten Jember pada 1 Januari 1929 dengan sebutan *REGENSCHAP DJEMBER*. Sebagaimana lazimnya sebuah peraturan perundang-undangan, agar semua orang mengetahui maka ketentuan penataan kembali pemerintah desentralisasi Wilayah Kabupaten Jember yang pada waktu itu disebut *regenschap*, dimuat juga dalam Lembaran Negara Pemerintah Hindia Belanda. Secara administratif, wilayah Kabupaten Jember memiliki 31 Kecamatan. Baca *Kabupaten Jember Dalam Angka 2012*.

ragam kondisi sosial, ekonomi, dan politiknya. Terletak di sebelah Barat Banyuwangi, sebelah selatan Bondowoso, sebelah timur Lumajang, dan sebelah Selatan Samudera Hindia, Jember menjadi kawasan transisional yang menarik minat bagi banyak pendatang dari berbagai daerah, terutama dari Jawa dan Madura.

Kebanyakan orang Jawa yang bermigrasi ke Jember bukanlah Jawa yang mewarisi suatu tradisi yang kaya, halus dan hirarkhis dari keraton. Demikian halnya dengan orang-orang Madura yang bermigrasi ke Jember –dan kawasan timur Jawa Timur— tidak lain adalah orang-orang Madura yang jauh dari kemapanan ekonomi dan dekat dengan tradisi keraton di Sumenep. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika Jember dikatakan sebagai –meminjam istilah Hatley sebagaimana dikutip Hefner— Jawa-Jawa lain dan/atau Madura-Madura lain yang jauh dari keraton[2].

Posisinya yang jauh dari keraton itulah, menjadikan Jember berada di luar kontrol kekuasaan politik aristokrasi Jawa (Tengah) maupun Madura. Sejak abad XVII M sampai XIX M, ketika Jawa Tengah pedalaman sedang mengembangkan ciri-ciri hirarkhi sosial yang sekarang dianggap sebagai khas Jawa, ujung timur (termasuk Jember) tetap merupakan wilayah yang suka memberontak, dengan ciri-ciri pergaulan yang populis dan kurang hirarkhis[3]. Setidaknya, karakter populis, terbuka, dan non-hirarkhis dapat diamati secara cukup jelas dalam tata pergaulan masyarakat Jember[4].

Sebagai catatan, kedatangan orang-orang Jawa dan Madura ke Jember (tepatnya daerah-daerah yang sekarang masuk ke dalam wilayah administratif Jember) sebenarnya sudah cukup lama. Diperkirakan, mereka sudah datang dan menetap di daerah ini jauh sebelum era kolonialisme Belanda. Hanya saja, kedatangan para migran dari Jawa dan Madura mengalami peningkatan sa-

---

[2] Robert W. Hefner, *Geger Tengger......................,* hal., 9.
[3] Robert W. Hefner, *Geger Tengger....................,* hal., 9.
[4] Wawancara dengan Ayu Sutarto, 2 Agustus 2013.

ngat pesat pada saat kaum kapitalis Belanda membuka areal perkebunan di Jember pada abad XVIII dan XIX. Konsekuensinya, didatangkanlah orang-orang luar daerah, terutama Jawa bagian barat *(Jawa Kulonan)* dan Madura, untuk mengisi kerja sebagai buruh di sektor perkebunan[5].

Ada beberapa alasan mendasar kenapa kolonialis Belanda mendatangkan pekerja dari Madura, yaitu: *pertama,* tenaga kerja dari madura lebih mudah diperoleh karena mereka memiliki hubungan historis dengan berbagai daerah yang berada di wilayah Besuki, termasuk Jember; *kedua,* adanya kondisi alam yang jelek menyebabkan sebagian besar penduduk Madura berada dalam keadaan miskin; dan *ketiga,* orang Madura di tempat asalnya sudah terbiasa menanam tembakau, meki hanya tembakau rajangan untuk kepentingan domestik. Sedangkan rekruitmen pekerja dari Jawa dikarenakan orang Jawa terkenal rajin dan ulet dalam bekerja[6].

Pada abad XVII dan XIX tersebut, pemerintah kolonial melancarkan perubahan perekonomian Jawa, dan kawasan Jember masuk ke dalam jaringan usaha perkebunan yang meluas ke seluruh pulau ini. Melalui penetrasi modal, kaum kapitalis yang mendapat dukungan penuh dari pemerintah kolonial Belanda mendirikan sejumlah perusahaan industri perkebunan modern di Jember. Tercatat, sejumlah perusahaan tembakau yang cukup terkenal antara lain ialah *De Landbouw Maatscappij Soekowono* milik Fransen van de Putte, *De Landbouw Maatscappij Jelbuk* milik Du

---

[5] Setelah keamanan dapat dipulihkan, pemerintah kolonial lantas mendorong migrasi ke wilayah ujung timur yang jarang penduduknya, dengan menawarkan keringanan pajak serta lahan pertanian kepada para migran. Pada awalnya para pendatang menempati wilayah di dataran rendah di mana mereka dapat mengusahakan sawah. Tetapi, pada tahun 1820-an mereka juga menyerbu ke dataran-dataran tinggi di wilayah pegunungan seperti Tengger. Robert W. Hefner, *Geger Tengger................,* hal., 15.

[6] Baca Tri Chandra, 2004: 1-15.

Ry van Best Holle dan Geertsma, *De Landbouw Maatscappij Soekokerto Ajong* milik keluarga Baud, *De Landbouw Maatscappij Oud Djember* milik George Birnie[7].

Saat bersamaan, proses industrialisasi untuk percepatan akumulasi modal dibarengi pula dengan modernisasi pembangunan di sektor teknologi transportasi, irigrasi, dan perdagangan seperti pembangunan jalur kereta api dari Jember ke Surabaya (1897), pembangunan jalan raya oleh perusahaan swasta ternama di Besuki yang menghubungkan kantor pusatnya di Jember dengan perkebunan di Mayang, Wuluhan, Tanggul, dan Puger (1890); pembangunan sungai terbesar di Jember dengan sistem irigrasi modern (1830-1870); pembangunan irigrasi sungai Bedadung (1930), dan lain-lain.

Dilaksanakannya modernisasi pembangunan (terutama transportasi dan irigrasi) berdampak besar terhadap laju mobilitas para migran secara besar-besaran, tidak saja dari Jawa dan Madura, melainkan juga Arab, Cina, dan berbagai daerah lainnya. Jember yang sebelumnya menjadi kawasan yang sepi dan terisolir tumbuh dan berkembang menjadi daerah yang ramai. Karenanya tidaklah keliru pandangan ooley yang mengatakan bahwa sejarah pertumbuhan suatu masyarakat (termasuk masyarakat Jember) sangat terkait dengab modernisasi pembangunan di bidang transportasi yang merupakan bagian dari kepentingan kolonialisme Belanda[8].

Jika dicermati, ekspansi yang dilakukan pemerintah Belanda beserta kaum kapitalisnya itu bukan semata-mata hasil dari "penetrasi kapitalis" dengan kekuatan dari dalam. Bukan pula sebagaimana dikemukakan para teoritisi kapitalisme modern (Frank dan

---

[7]Tri Chandra, Kota dan Kapitalisme Perkebunan: Jember dalam Perubahan Zaman 1900-1970. *Makalah International Confrence on Urban History,* 23 Agustus 2004, hlm., 1-15.

[8] Tri Chandra, *Kota dan Kapitalisme Perkebunan........................,* hal., 4-8.

Wallerstein)[9], dampak dari kapitalisme atas kelas dan masyarakat yang secara struktural mirip dengan yang terjadi di Eropa Barat. Masuknya Jember --dan Jawa pada umumnya-- ke dalam jaringan internasional sangat dipengaruhi oleh politik negara kolonial, yang di antara program-programnya tidak sepenuhnya bersifat kapitalistik. Proyek-proyek pemerintah, sebagai contohnya, sangat tergantung pada kerja paksa dibandingkan kerja bebas. Mereka melindungi monopoli pemerintah, melakukan reorganisasi usaha tani rakyat dengan paksa, serta menerapkan hubungan produksi non-kapitalis di antara para petani. Oleh karena itu, formasi sosio-ekonomi-politik yang munculpun lebih sebagai suatu campuran yang kompleks antara monopoli negara, usaha swasta, dan usaha tani kecil rakyat[10].

Sementara itu, kebijakan pemerintah kolonial Belanda dalam menfasilitasi para pemilik modalnya dalam membuka areal perkebunan, tidak hanya memicu terjadinya mobilitas sosial kaum migran untuk berbondong-bondong datang ke Jember. Terjadinya diferensiasi sosial, ekonomi dan politik menjadi persoalan yang tidak bisa dihindari. Kaum kapitalis Belanda yang memang memiliki kepentingan dalam melakukan eksploitasi ekonomi, menerapkan kebijakan politik yang menempatkan para migran pribumi pada posisi subordinatif.

Pasca kolonialisme, praktik modernisasi (yang tidak sepenuhnya lepas dari bias-bias kapitalisme) mengalami perkembangan cukup pesat, terutama pada periode Orde Baru yang mengusung paradigma developmentalisme. Sebagaimana diketahui, paradigma ini lebih menekankan pada pertumbuhan ekonomi dengan menempatkan masyarakat bukan sebagai subjek utamanya. Sebalik-

---

[9] Baca A.G. Frank, 1969, *Latin America: Underdevelopment or Reolution,* New York: Monthly Review Press dan Immanuel Wallerstein, 1974, *The Modern world System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the Europen World-Economy in Sixteenth Century,* New York: Academic Press.

[10] Robert W. Hefner, *Geger Tengger......................,* hal., 15.

nya, masyarakat –terutama mereka yang menempati strata bawah— kerap dijadikan sebagai objek pembangunan yang berwatak eksploitatif dan kapitalistik. Dalam waktu relatif singkat, pemerintahan Orde Baru yang didukung penuh oleh sejumlah kecil pemilik modal (kaum kapitalis)[11], telah berhasil menciptakan kemajuan yang luar biasa. Namun demikian, praktik pembangunan yang terlampau berorientasi pada pengejaran kemakmuran material, justru menimbulkan dampak yang kurang konstruktif. Implikasinya, kesenjangan antara sejumlah kecil orang yang kaya dengan sebagian besar masyarakat yang miskin tetap berlangsung.

B. Mobilitas Sosial, Kapitalisasi Ekonomi, dan Segregasi Kelas

Jember yang memiliki luas wilayah 3.293,34 Km², tumbuh dan berkembang menjadi daerah kabupaten yang sangat menonjol di kawasan Timur dari Jawa Timur. Jember menjadi sentral dari perkembangan pendidikan, ekonomi, dan kebudayaan. Berbagai fasilitas dan sarana prasarana modernitas, berkembang di daearh ini. Tanah persawahan dan areal publik yang dahulu masih sangat luas dan hijau, sekarang mengalami penyempitan dan kegersangan sejalan dengan derap pembangunan perkantoran, perumahan mewah, pertokoan, super market, industri, dan sarana perindustrian lainnya. Dalam konstruksi sosial perencanaan pem-

---

[11] Begitu berkuasa, pemerintahan Orde Baru segera mengambil haluan yang berbeda dari rezim sebelumnya. Dengan membuka diri kepada pemodal Jepang dan negara-negara Barat, pemerintah Orde Baru segera dapat mengen-dalikan inflasi,menarik masuk modal asing, serta memperbaiki neraca pembayarannya. Pemerintah juga melancarkan program baru dalam pertanian, termasuk distribusi pupuk, pestisida, serta benih padi unggul –modernisasi pertanian dikenal dengan Revolusi Hijau. Program ini terus berlangsung dan berkembang setalah tahun 1973, ketika harga minyak merangkak naik dan pendapatan pemerintah membengkak. Program ekstensifikasi semaikin menampakkan hasilnya saat panen meningkat secara dramatis dari 18,5 juta ton pada 1970 menjadi 22 juta ton pada awal 1980. Robert W. Hefner, *Geger Tengger..............,* hal., 19.

bangunan yang dibagi ke dalam tiga area, yaitu: *pusat, transisi,* dan *pinggiran*, pertimbangan-pertimbangan yang bersifat sosial, *humanities,* dan keagamaan, diakui belum menjadi pertimbangan utama[12]

Sebagai daerah urban yang dinamis, Jember senantiasa dibayangi ledakan demografis. Khusus di wilayah perkotaan saja, misalnya, seperti kawasan perkotaan di pusat kota (kota kabupaten), dan kota-kota satelitnya di wilayah pusat kota kecamatan, bangunan dan penduduknya terlihat berjubel penuh sesak. Di sepanjang jalan raya terlihat secara kasat mata kemacetan dan kesemerawutan karena meningkatnya komunitas sosial yang lalu lalang memenuhi areal perkotaan ini. Secara makro, laju pertumbuhan penduduk *(growth Rate of Population)* di Jember pada 1990 (jumlah penduduk: 2.062.289) sampai dengan 2000 (jumlah penduduk: 2.187.657) sebesar 0,6124, dan pada 2000 (jumlah penduduk: 2.187.657) sampai pada 2010 (jumlah penduduk 2.332.726) mengalami peningkatan sebesar 0,6664[13]

Hampir tiap tahun areal publik dan lahan kosong terus mengalami pereduksian yang pemanfaatannya ternyata banyak diperuntukkan bagi kepentingan ekonomi-bisnis para pemilik modal, dan mayoritas dari mereka adalah kelompok urban non-pri bumi. Sementara, kelompok urban pribumi yang berdatangan ke daerah ini dalam rangka persaingan ekonomi bisnis hanya mampu menempati tempat-tempat yang tidak strategis. Akibatnya, urban pribumi ini kemudian memanfaatkan lahan-lahan kosong yang sesungguhnya itu areal publik seperti pedagang kaki lima yang memadati trotoar, teras-teras pertokoan, memanipulasi separoh badan jalan, sampai menutupi pertokoan urban non-pribumi seperti

---

[12] Wawancara dengan Kasi Perencanaan dan Pembangunan Bapekab Jember, 19/10/2013.

[13] Badan Pusat StatistikKabupaten Jember, *Kabupaten Jember Dalam Angka Tahun 2012,* hal., 84.

yang terlihat di sekitar Super market Matahari, Pasar Tanjung, dan lain sebagainya. Kondisi demikian, menunjukkan ketegangan dalam bidang kehidupan sosial, ekonomi, dan politik khususnya antara kelompok sosial urban pribumi dan urban non-pribumi dalam konstruksi sosial Jember yang kian kapitalistik.

Sarana perbelanjaan, perbankan, dan telekomunikasi juga mengalami peningkatan yang signifikan dari waktu ke waktu. Hampir sepanjang jalan protokol di kawasan kota kabupaten dan kota kecamatan dipadati dengan pertokoan modern, mulai dari mini market (*Alfa Mart* dan *Indomaret*) sampai supermarket sekelas Matahari. Di tengah resistensi masyarakat, pemerintah kabupaten tetap mempertahankan kebijakan liberalisme ekonomi dengan memberikan izin seluas-luasnya kepada para agen kapitalis untuk membuka *modern market* berjejaring. Tercatat, Jember menempati peringkat pertama di seluruh kawasan timur dari Jawa Timur dan peringkat kedua setelah Bali dalam pertumbuhan pasar modern.

Tabel 1
Jumlah Pasar Modern (Indomart/Alfamart) di Kabupaten Jember

WILAYAH/ KABUPATEN	PERBANDINGAN		JUMLAH
	INDOMART	ALFAMART	
Probolinggo	30	13	43
Lumajang	23	3	26
Jember	80	48	128
Bondowoso	23	-	23
Situbondo	19	11	30
Banyuwangi	48	15	63
Bali	166	85	251

Sumber Data: Dinas Perindag dan ESDM Kabupaten Jember 2012

Dalam sektor perbankan, dapat dikatakan hampir semua bank-bank nasional terdapat di kota Jember sebut saja di antaranya Bank Mandiri, BCA, BRI, Bank Niaga, Bank Permata, Bank Jatim, Bank Syari'ah Mandiri, sampai Bank Indonesia (BI). Telkom yang ada di kota Jember menjadi sektor induk yang membawahi telekomunikasi sewilayah eks karesidenan Besuki. Sementara itu, properti modernisasi lain berupa perhotelan mulai yang biasa sampai hotel berbintang tersedia di kota kecil ini. Seringkali pula kota Jember menjadi ajang pertandingan olah raga dan pementasan seni musik baik tingkat nasional maupun internasional.

Sektor pertanian dan perkebunan (terutama tembakau) tetap menjadi andalan bagi perkembangan ekonomi Jember. Sejak era kolonialisme Belanda sampai era otonomi daerah sekarang, kedua sektor ini tetap menjadi andalan bagi pertumbuhan dan perkembangan ekonomi daerah Jember. Industri-industri perkebunan tembakau yang dikelola baik perusahaan negara maupun swasta, dengan mudah masih bisa ditemui di Jember.

Keseluruhan sektor bidang kehidupan di atas telah memberikan kontribusi bagi pendapatan daerah kabupaten Jember sebesar 1.882.586.732.606,79. Secara lengkap potret pendapatan daerah kabupaten Jember pada periode 2011 dapat digambarkan pada tabel di bawah ini.

Tabel 2
Terget dan Realisasi Pendapatan Asli Daerah (PAD)

No.	Uraian Pendapatan	Rencana	Realisasi	(%)
1.	Pendapatan Asli Daerah	172.299.295.701,32	182.797.340.158,79	106,09
2.	Dana Perimbangan	1.237.545.929.831,00	1.250.834.951.524,00	101,07
3.	Lain-lain Pendapatan Sah	444.200.784.240,00	448.954.440.924,00	101,07
	Jumlah	1.854.046.009.772,32	1.882.586.732.606,79	101,54

Sumber Data: Kabupaten Jember Dalam Angka 2012

Pertumbuhan dan perkembangan ekonomi daerah kabupaten Jember dapat dibaca pula dari indeks produk domestik re-gional bruto selama tiga tahun terakhir (periode 2008-2011) sebagaimana tabel di bawah ini.

Tabel 3
Produk Domestik Regional Bruto Kabupaten Jember
(Jutaan Rupiah) Periode 2008-2011

No.	Jenis Usaha	2008	2009	2010
1.	Pertanian dan Perkebunan	8.487.080,66	9.362.652,83	10.142.040,88
2.	Pertambangan dan Penggalian	734.743,60	814.165,10	941.885,58
3.	Industri Pengolahan	1.412.567,16	1.583.355,19	1.833.751,26
4.	Listrik dan Air Bersih	174.315,47	193.419,05	226.113,71
5.	Bangunan	631.555,60	711.994,46	837.229,07
6.	Perdagangan, Hotel, dan Restoran	3.785.899,85	4.283.639,97	5.269.471,63
7.	Transportasi dan Komunikasi	845.463,41	977.511,93	1.139.252,00
8.	Keuangan, Persewaan Bangunan dan Jasa Perusahaan	1.215.557,36	1.363.021,11	1.599.416,93
9.	Jasa-jasa	1.922.968,32	2.146.901,69	2.529.388,99
	PRDB	**19.210.151,44**	**21.436.661,35**	**24.518.550,06**

Sumber Data: Kabupaten Jember Dalam Angka 2012

Perkembangan daerah Jember yang semakin modern tersebut secara artifisial memang mencitrakan simbol kemegahan, kemewahan, kemakmuran dan kesejahteraan bagi penghuninya. Apakah memang demikian adanya? Bagi kelas menengah Jember yang berpenghasilan tinggi dan memiliki *life style* konsumtif, boleh jadi demikian. Bagaimanapun, ketersediaan properti modern yang super lengkap, mereka dapat menikmati kehidupan secara mem-

banggakan. Sementara, bagi mayoritas publik Jember yang rata-rata memiliki tingkat perekonomian rendah, melihat kota Jember sebagai konstruksi sosial yang penuh kekerasan dengan wataknya yang sangat kapitalistik. Sebab, formasi soail-ekonomi Jember tidak memberikan keberpihakan dan keadilan kepada semua pihak, melainkan hanya kepada mereka yang mapan *(the have)* dan memiliki modal cukup. Meski harus diakui pula bahwa banyak dari publik yang sesungguhnya tanpa disadari asyik masuk dalam arus konsumerisme modernitas. Menurut Yasraf Amir Piliang, modernisasi yang kapitalistik telah membelenggu publik dalam jerat budaya konsumerisme.

Tidak diragukan lagi bahwa formasi sosial Jember yang semakin kapitalistik itu pada akhirnya menciptakan diferensiasi kelas sosial berdasarkan kemampuan ekonominya. Sektor-sektor ekonomi strategis di pusat-pusat kota bahkan penguasaan lahan pertanian dan perkebunan tembakau dikuasai oleh mereka yang dikategorisasikan pemilik modal besar yang *nota bene* perusahaan trans-nasional. Masuk dalam kelompok sosial berekonomi mapan antara lain kelompok birokrat, politisi dan kelas menengah borjuis. Sementara, mayoritas publik Jember hanya menguasai sektor-sektor ekonomi non-strategis. Di wilayah pusat-pusat perkotaan, masyarakat banyak bekerja di sektor-sektor informal yang kurang menjanjikan. Sementara di wilayah pinggiran, mereka banyak berkutat dengan pengolahan lahan pertanian dan perkebunan kapasitasnya sebagai petani dan buruh tani. Secara ekonomi-politik, kelompok sosial yang berasal dari etnik Cina, sebagian kecil India, dan Arab, berada di pusat-pusat perkotaan dan sekaligus menguasai sektor ekonomi strategis sebagai pebisnis, wirausahawan, dan pedagang sukses. Kelompok sosial yang berasal dari etnik Madura memang tersebar hampir di semua wilayah kota Jember, namun kebanyakan mereka berkutat dalam bidang perdagangan di pasar tradisional, petani tembakau, dan paling ba-

nyak buruh tani. Sementara kelompok sosial dari etnik Jawa bekerja di sektor pertanian, sebagian perdagangan, dan banyak pula yang menjadi pegawai negeri atau birokrat di pemerintah daerah.

Dari stratifikasi perekonomian di atas, jelas bahwa masyarakat lokal memiliki kapasitas kecil dalam menghadapi persaingan ekonomi yang didominasi para pemilik modal besar. Ketidakberdayaan ekonomi masyarakat lokal, semata-mata tidak dapat dimengerti bahwa mereka secara umum kurang tertidik, tidak memiliki keahlian yang memadahi *(unskilled)*, dan secara kultural disetereotipkan malas atau kalah ulet dibandingkan komunitas sosial non-pribumi. Justru, ketidakberdayaan mereka secara kultural disebabkan oleh kekerasan struktural yang sudah dilangsungkan sejak jaman kolonialisme Belanda. Sebagaimana sudah diungkap di atas, bahwa masyarakat pribumi pada masa penjajahan Belanda telah dihancurkan mentalitasnya, dieksploitasi, dipekerjakan secara paksa, dan didomestikasikan dalam struktur sosial yang memang didesain untuk menjadikan mereka tidak berdaya (inferior), bermental *kawulo*/hamba, tidak memiliki akses ke dunia pendidikan dan ekonomi-bisnis strategis.

Penutupan akses pendidikan ini oleh pemerintah kolonial Belanda nyata-nyata membawa dampak destruktif yang serius dalam jangka panjang. Perkembangan terkini menunjukkan bahwa masih banyak masyarakat di kota kabupaten Jember yang hanya tamatan SD bahkan tidak sekolah. Setidaknya fenomena ini dapat diamati dari data penduduk Jember dilihat dari status pendidikannya, sebagaimana tabel di bawah.

Tabel 4
Penduduk Usia 5 Tahun ke Atas Menurut Jenis Kelamin dan Ijasah yang Dimiliki

No.	**Ijasah Tertinggi Yang Dimiliki**	**Jumlah**
	(1)	**(2)**
1.	Tidak/Belum Tamat SD	826.874
2.	SD/MI/Sederajat	729.110
3.	SLTP/MTs/Sederajad	283.965
4.	SLTA/MA/Sederajad	243.019
5.	Diploma I/II	18.203
6.	Universitas	45.671
	Jumlah	**2.146.842**

Sumber: Kabupaten Jember Dalam Angka 2012

Di sisi lain, proses pembangunan yang dijalankan pemerintah Orde Baru dan terus berlanjut sampai pasca Orde Baru sekarang ini, dapat dikatakan belum terlalu berpihak kepada masyarakat kecil, terutama petani dan buruh. Pemerintah dalam pelaksanaan pembangunannya banyak mengadopsi paradigma modernisasi developmentalistik dengan menitikberatkan pengejaran kemakmuran sebesar-besarnya di sektor perekonomian. Akibatnya, praktik pembangunan dilakukan secara eksploitatif tanpa dibarengi penguatan pembangunan sumberdaya manusianya. Kebijakan yang digunakan untuk memuluskan jalannya pembangunan pun dilakukan secara elitis. Karenanya, wajar kalau masyarakat lokal sampai sekarang ini, secara ekonomi, tetap dalam keadaan tidak berdaya, inferior dan tetap terpinggirkan/terkucilkan dalam formasi sosial kota yang kapitalistik. Sebab, formasi sosial kota demikian tidak banyak memberikan jaminan sosial kepada mereka yang lemah.

C. DINAMIKA POLITIK DAN KETEGANGAN SOSIAL

Hampir setiap proses perpolitikan yang berlangsung di kota Jember senantiasa diwarnai oleh ketegangan-ketegangan sosial dan politik. Terdapat banyak peristiwa yang dapat dicatat di antaranya adalah kasus pembunuhan dukun santet pada akhir 1997 dan awal 1998 di mana korban terornya kebanyakan kyai dan tokoh agama. Menurut pengamatan banyak pihak kasus teror dengan isu pembunuhan dukun santet tidak lebih sebagai kedok semata untuk menutupi *hidden connectin* dari aksi perpolitikan praktis pemerintah pusat di tengah menguatnya eskalasi gerakan kritisisme kelompok muslim tradisionalis dalam melakukan *counter culture* terhadap kemapanan pemerintahan Orde Baru. Tragedi penurunan Abdurrahman Wahid dari kursi kepresidenan oleh MPR secara sinergis juga memunculkan ketegangan sosial dan politik dalam bentuk aksi massa yang secara sibolik ditujukan untuk melakukan perlawanan terhadap manuver politik para politisi di MPR. Dalam sorotan media, respon masyarakat Jember dalam aksi-skis yang bersifat reaktif dan radikalis seperti pembentukan Pasukan Berani Mati (PBM).

Kenapa proses perpolitikan seringkali menciptakan ketegangan sosial di Jember ini? Apabila dicermati aneka ketegangan sosial sebagaimana dipaparkan di atas tidak lebih sebagai bagian dari dinamika perpolitikan menuju pendewasaan warga dalam berpolitik. Tidak hanya di Jember, ketegangan sosial akibat perpolitikan hampir dapat dipastikan terjadi di setiap daerah. Hanya saja ketegangan sosial yang mencuat di daerah ini kerap diekspose dan mendapatkan perhatian publik secara nasional[14]. Kondisi

---

[14] Ada beberapa analisis yang dikemukakan para informan. Ada sebagian informan yang mengatakan bahwa ketegangan sosial yang kerap melanda kota ini dalam setiap proses perpolitikan dikarenakan watak dan budaya masyarakat Jember yang mayoritas berlatar budaya Madura dikenal keras dan temperamental. Menurut Kusnadi (2001: 6-7), ketegangan sosial terjadi karena interaksi kepemimpinan sosial yang kurang efektif, manifestasi dari gengsi sosial-politik, mispersepsi

fluktuatif demikian ini tampaknya sesuatu yang lazim mengingat warga di berbagai daerah, khususnya di Jember, berada pada fase transisi politik yang ditandai oleh eforia di mana-mana akibat reformasi 1998. Warga Jember baru saja menghirup udara segar kebebasan politik setelah sekian lama terkungkung dalam sistem perpolitikan yang tertutup dan otoriter. Sebagaimana dimaklumi, sepanjang pemerintahan Orde Baru berkuasa selama 32 tahun lebih semua elemen masyarakat tidak dapat mengartikulasikan perpolitikannya secara bebas. Ancaman, tekanan, dan intimidasi politik sering diterima warga. Praksis, sepanjang pemerintahan Orde Baru, elemen masyarakat Jember seolah tiarap di bawah tekanan represif politik pemerintah.

Ketidakberdayaan *(empowerless)* elemen masyarakat Jember dalam berpartisipasi secara demokratis dalam proses-proses politik berdampak kurang konstruktif terhadap perencanaan dan pembangunan masyarakat Jember. Sepanjang pemerintahan Orde Baru, sistem perpolitikan didominasi oleh aktor-aktor politik dari parpol yang menjadi mesin politiknya pemerintah yaitu Golkar. Padahal kota Jember secara sosio-antropologis merupakan basis kaum Islam tradisionalis sudah sewajarnya apabila partai berbasis Islam yang banyak mendapatkan dukungan sebagaimana pemilu era Orde Lama. Namun karena kontrol politik pemerintah Orde Baru sangat kuat, terlebih lagi, adanya depolitisasi dan deideologisasi

---

tentang hubungan antara individudan kelompok politik dengan negara, upaya memenangkan persaingan dalam memperebutkan sumberdaya ekonomi dan politik, ketidaksiapan para pemimpin dan massa menerima dampak negatif dari persaingan politik, serta aktualisasi sifat keterbukaan yang cukup luas, utamanya di masa reformasi sekarang ini. Pada saat itu, kekerasan politik bukan lagi ciri budaya masyarakat "Tapal Kuda", termasuk Jember, tetapi hanya merupakan reaksi politik sesaat karena terbatasnya ruang, waktu, kedewasaan berpolitik dan kesempatan bagi masyarakat untuk mencerna dengan baik setiap persoalan politik yang dihadapinya secara tiba-tiba. Dengan kata lain, terbatasnya kualitas sumberdaya manusia, baik di tingkat elit sosial maupun massa politik, merupakan faktor determinan yang memberi kontribusi terhadap timbulnya hiruk pikuk politik di daerah ini.

yang berujung pada pengebiran parpol yang pada masa Orde Lama bersifat multipartai, kemudian disederhanakan menjadi tiga parpol saja, yaitu PPP, PDI, dan Golkar. Keberadaan dua parpol pertama bersifat artifisial saja karena hakekatnya pemerintah hanya mendukung penuh Golkar sebagai mesin politiknya dan sekaligus melakukan kontrol terhadap dua parpol yang pertama tersebut. Golkarlah yang kemudian muncul sebagai *single majority* di ranah perpolitikan masyarakat kota Jember yang memiliki *back ground* muslim tradisionalis.

Kemampuan pemerintah Orde Baru dalam melakukan kontrol terhadap kehidupan sosial di Jember melalui Golkar yang memanfaatkan birokrasi dan militer sebagai mesin pendukungnya, membuat mereka leluasa untuk mengendalikan pembangunan sosial sesuai dengan kepentingannya. Cukup mudah ditebak, kepentingan Orde Baru dalam pemerintahannya salah satunya adalah bagaimana pelaksanaan modernisasi pembangunan dalam sektor perekonomian dapat berjalan lancar tanpa banyak berhadapan dengan kendala baik yang bersifat kultural maupun struktural. Secara revolusioner, aparatus birokrasi Orde Baru di Jember pun melaksanakan pembangunan bidang material secara besar-besaran. Sementara, pelaksanaan pembangunan banyak dipusatkan di wilayah perkotaan, sedangkan pedesaan kurang banyak mendapat sentuhan. Oleh karena itu, dikotomi koa-desa pun sangat mencolok pada era tersebut.

Dapat dimaklumi apabila pemerintah memusatkan pembangunannya di sektor perkotaan. Secara politik, akselerasi perubahan sosial di wilayah perkotaan dengan aneka propertinya yang modern semakin mencitrakan perubahan sosial yang dihasilkan oleh modernisasi pembangunan. Dalam memuluskan ambisi developmentalismenya itu, pemerintah kerap melakukan tindakan kekerasan dalam proses pelaksanaan pembangunan seperti penggusuran paksa, dan semacamnya. Dalam ranah ketegangan terse-

but, masyarakat kecil yang tuna modal akhirnya harus mengalami marginalisasi ke zona pinggiran. Sementara yang dapat menikmati dan memanfaatkan properti perkotaan yang modern tiada lain adalah para pemilik modal, birokrasi dan politisi borjuis.

Seiring dengan kebangkrutan politik pemerintahan Orde Baru akibat reformasi 1998, warga masyarakat kota Jember mulai aktif kembali terlibat dan melibatkan diri dalam proses-proses perpolitikan. Kebebasan berpolitik dimanfaatkan sebaik-baiknya oleh warga Jember untuk berkiprah dalam dunia politik agar dapat menjadi agen atau subyek politik bukanlagi obyek yang sering di*kuyo-kuyo.* Sebagai hasilnya, pesta demokrasi periode pemilu 1999 dan 2004[15], tidak lagi didominasi partai politik milik pemerintah (Golkar). Hasil pemilu memantapkan PKB, representasi parpol warga masyarakat Jember yang mayoritas *nahdliyin,* sebagai parpol pemenang pemilu. Otomatis, kemenangan PKB dapat mengangkat kader-kader *nahdliyin* ke pentas kekuasaan. Di samping itu, parpol-parpol yang berbasiskan agama berhasil pula meloloskan kadernya untuk duduk dalam struktur kekuasaan seperti PAN, PNU, dan PPP. Wajah perpolitikan pun tampak semakin plural.

Tidak adanya parpol sebagai *single majority* dan menjadi kendaraan politik praktis pemerintah berkuasa, membuka harapan terhadap perubahan-perubahan sosial secara demokratis. Sinergi antara parpol dan elemen *civil society* pada era reformasi ini akan berimplikasi strategis dan konstruktif terhadap penataan formasi sosial kota Jember yang lebih humanis, demokratis, dan religius. Namun, misi idealita ini tampaknya juga masih susah untuk diimplementasikan mengingat aktor-aktor politik di pemerintahan, dan elit-elit sosio-religius cenderung mengedepankan kepentingan

---

[15] Hasil pemilu 2004, dilihat dari persentase anggota DPRD, menunjukkan perolehan suara PKB menempati urutan pertama (37,78), kemudian disusul secara berurutan PDIP (17,78), Partai Golkar (13,33), PPP (13,33), Partai Demokrat (8,89), PAN (6,67), dan PKPB (2,22) (Kabupaten Jember Dalam Angka 2004: 51)

kelompoknya dan banyak disibukkan oleh konflik-konflik politik dalam memperebutkan distribusi kekuasaan.

Dengan demikian, kebebasan politik era pasca Orde Baru belum berdampak secara konstruktif terhadap perubahan sistem politik yang demokratis di aras lokal. Secara kontra produktif, kebebasan politik justru melahirkan aktor-aktor politik dan elit-elit lokal borjuis yang justru memperkuat struktur perpolitikan yang korup. Kota kembali dikonstruksikan sebagai pusat kapitalisasi oleh para politikus lokal. Sementara, elit-elit agama juga banyak yang larut tergoda oleh gemerlapnya materialisme dan semakin tidak *concern* dalam mengurusi agenda penguatan *civil society* lokal.

Kelompok sosial politik yang dekat dengan lingkar kekuasaan tersebut banyak yang kemudian menjadikan agama sebagai modal *religio-political power* dalam mendulang sumberdaya kekuasaan. Mereka menyadari bahwa agama, sebagaimana dikemukakan Berger, secara historis merupakan instrumentalitas legitimasi yang dinilai paling efektif. Ketika mereka berada di lingkar kekuasaan, secara moralitas, seyogyanya mereka menjadikan kekuasaan sebagai instrumen perubahan sosial. Semestinya pula mereka mampu melakukan reorientasi konsep dan pemikiran serta koreksi terhadap kebijakan-kebijakan pembangunan yang kurang berpihak kepada penguatan formasi sosial kota yang kurang berpihak kepada masyarakat. Nyatanya, manakala mereka sudah dekat dengan pusat kekuasaan justru mengembangkan moralitas berkuasa yang menjadikan agama sebagai instrumen dominasi. Singkatnya, dalam perpolitikan sekarang ini terjadi penguatan kapitalisasi politik yang jelas berpotensi mengancam masa depan demokrasi di tingkat lokal. Apabila para aktor politik yang memiliki basis agama tersebut sudah terseret jauh dalam jebakan materialisme ataupun kapitalisme, maka untuk mereduksi formasi sosial yang sarat dengan kekerasan struktural kapitalistik ibaratnya akan semakin jauh saja panggang dari apinya.

D. PLURALITAS ETNIK, BUDAYA, DAN AGAMA

Proses modernisasi yang tengah berlangsung di kota Jember telah berhasil menjadikan sekat-sekat geografis yang eksklusif menjadi sedemikian inklusif. Ketersediaan aneka properti modernisasi dalam bidang teknologi transportasi maupun komunikasi, juga semakin memudahkan terjalinnya interaksi dan/atau kontak sosial antar elemen kemasyarakatan. Setiap tahun banyak orang luar yang berasal dari berbagai daerah, kelas sosial, dan etnik berdatangan ke Jember. Persoalan ekonomi dan pendidikan merupakan dua faktor determinan yang mendorong orang luar berdatangan ke Jember, di samping faktor-faktor lain tentunya. Kalau dulu, banyak orang Jawa dan Madura datang ke Jember menjadi buruh perkebunan milik Belanda, sekarang banyak orang dengan latar belakang etnik dan budaya yang lebih beragam berdatangan ke Jember, salah satunya, juga karena motivasi ekonomi. Ada sebagian yang datang ke Jember untuk bekerja di sektor informal, dan banyak juga yang datang karena panggilan dinas untuk bekerja di sektor-sektor formal. Satu hal yang penting di catat di sini bahwa kota Jember sekarang ini sudah menjelma menjadi kawasan ekonomi-bisnis yang menjanjikan. Sektor perkebunan tembakau sampai saat ini masih menjadi andalan perekonomian atau pendapan daerah.

Sementara itu, kedatangan banyak orang ke kota Jember ada yang dimotivasi pula oleh kepentingan pendidikan. Di kawasan timur Jawa Timur, kota Jember masuk kategori kota pendidikan terkemuka. Di kota ini banyak lembaga pendidikan unggulan mulai dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi. Pada tingkat pendidikan tinggi terdapat dua perguruan tinggi negeri yaitu Universitas Jember (UNEJ) dan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember, dan sederet perguruan tinggi swasta antara lain: Universitas Muhammadiyah (UNMUH), Universitas Moch. Sroedji, Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Mandala, STIA Pembangunan,

Sekolah Tinggi Pertanian (STIPER), Politeknik Negeri, STAI Al-Qodiri, Sekolah Tinggi Agama Islam al-Falah al-Sunniah (STAI-FAS), Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Qodiri (STAIQOD), dan lain-lain, yang kesemuanya itu memiliki andil besar dalam memobilisir arus migrasi calon mahasiswa dari seantero tanah air. Karenanya, kota Jember sekarang berubah menjadi kota yang sangat ramai, maju, dan sentral berjumpanya kelompok-kelompok sosial dari berbagai daerah dengan ragam etnis, budaya, agama, dan bahasa.

Jadi, Jember bukanlah kota yang homogen, melainkan heterogen, sehingga untuk dapat memetapan pola-pola budaya masyarakatnya secara etnografis tentu memiliki tingkat kesulitan yang cukup besar. Hampir semua etnik yang berada di tanah air ataupun yang berasal dari luar kawasan tanah air terdapat di kota Jember. Sekalipun demikian, andaikan dilihat komposisi pada saat penelitian ini dilangsungkan, maka suku Jawa dan Madura merupakan etnis dominan di kota ini, hidup berdampingan dengan etnis lain yang jumlahnya relatif lebih kecil seperti Cina, Arab, India, Batak, Bugis, Sasak, Sunda dan lain-lain.

Sangat wajar apabila dalam *enclave* yang begitu plural terjadi kontak, dialog, dan bahkan persaingan dalam mereproduksi makna dan identitas kulturnya masing-masing. Harus diakui bahwa kemampuan etnik Madura dalam melakukan persebaran di hampir setiap ruas perkotaan atau wilayah Jember menjadikan identitas kota ini secara kultural sebegitu identik dengan budaya Madura. Namun, apakah lantas fenomena ini kemudian dapat digunakan untuk melabeli atau memberikan identitas kultural Jember dengan kultur Madura?. Banyak informan tidak sepakat apabila Jember secara kultural diilabeli dengan kebudayaan tertentu, seperti identitas kultur Madura atau Jawa, hanya semata-mata didasarkan pada pertimbangan dominasi suatu etnik tertentu. Demikian halnya, setiap usaha pemaksaan dalam pembangunan identitas

kultur Jember, sebagaimana konstruksi kultur yang didesain oleh pemerintah, tetap tidak akan pernah bisa membumikan corak budaya yang kemudian dapat memproduk identitas kultural yang sebenar-benarnya. Identitas budaya Jember sampai saat ini masih dapat dikatan sebagai suatu proses menuju keparipurnaannya[16].

Ada hasil penelitian yang penting diungkapkan di sini dalam rangka membedah identitas kultural Jember, yaitu penelitian antropologis yang dihasilkan oleh Hatley (1984), dalam monografnya yang berjudul *Mapping Cultural Regions of Java.* Dalam monografnya tersebut Hatley memetakan budaya masyarakat yang masuk kawasan "Tapal Kuda" dimasukkan dalam daerah kebudayaan *Pendhalungan*. Jember sendiri termasuk salah satu daerah tapal kuda. Dengan demikian Jember termasuk ke dalam kategori kebudayaan *pendhalungan* pula[17].

Menurut Kusnadi, setidaknya terdapat tiga dasar yang menjadi argumentasi penyebutan Jember sebagai daerah kebudayaan *pendhalungan*. *Pertama,* secara etimologis, kata *pendhalungan* berasal dari bentuk dasar bahasa Jawa *dhalung* yang berarti "periuk besar". Pengertian "simbolik-analogis" kata *pendhalungan* dengan masalah sosial budaya adalah bahwa "periuk besar" itu merupakan tempat yang bisa menampung beragam masyarakat dan kebudayaan yang kemudian terajut menjadi satu dengan yang lainnya sehingga melahirkan tipologi kebudayaan baru yang disebut kebudayaan *pendhalungan.* Dalam konteks ini, kebudayaan pendhalungan dapat dimengerti sebagai keluaran *(out put)* dari proses interaksi antar berbagai kebudayaan dan unsur kebudayaan dalam suatu masyarakat majemuk[18].

---

[16] Wawancara dengan Latif Wiyata, 7/8/2013; dan Ayu Sutarto, 2/8/2013.

[17] Kusnadi, Masyarakat Tapal Kuda, Konstruksi Kebudayaan dan Kekerasan Politik, dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Humaniora, Vol. II/No. 2/Juli,* Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember, 2001, hlm., 1-2.

[18] Kusnadi, *Masyarakat Tapal Kuda........................,* hlm., 3-4.

Kedua, memahami pengertian kata *pendhalungan* secara utuh. Kata *pendhalungan,* sebagaimana dikutip Kusnadi dari Prawiroatmodjo (1981: 53, 81), artinya berbicara/berkata dengan tiada tentu adabnya/*sopan santun*-nya". Dalam konteks realitas masyarakat dan kebudayaan yang majemuk di kawasan tapal kuda, pengertian itu bisa berarti bahwa jenis bahasa yang digunakan oleh masyarakat tersebut adalah bahasa yang kasar *(ngoko)* atau bahasa yang struktur gramatikanya belum mapan,. Kekurangstabilan aspek gramatika ini terjadi karena interaksi sosial dalam kehidupan masyarakat dilakukan oleh masing-masing pemilik kebahasaan (Jawa dan Madura) yang kedudukannya sama kuat atau besar. Dalam situasi demikian, penciptaan norma-norma berbahasa berlangsung secara evaluatif.

Ketiga, memahami pengertian *pendhalungan* secara *genetis.* Dalam perspektif ini, orang yang dianggap berbudaya *pendhalungan* adalah orang yang dilahirkan dari hasil perkawinan campuran antara orang Jawa dengan orang Madura. Cara pandang masyarakat yang demikian merupakan upaya untuk mempermudah identitas kebudayaan *pendhalungan*. Apabila ditelaah, baik dasar pemahaman yang pertama, kedua dan ketiga ini sebenarnya lebih menekankan adanya aspek "campuran dan interaksi antarberbagai kebudayaan" yang kemudian berproses membentuk kebudayaan *pendhalungan*. Akan tetapi, dalam perspektif antropologis, integrasi berbagai kebudayaan yang berbeda-beda itu, yang kemudian mengonstruksi kebudayaan *pendhalungan* adalah hasil dari suatu proses sosial-budaya yang panjang dan dialog yang intensif di antara bermacam-macam kebudayaan itu sejalan dengan pertumbuhan masyarakat tapal kuda.

Lantas bagaimana corak kebudayaan *pendhalungan* itu?. Dikaitkan dengan konteks sosio-kultural masyarakat Jember, maka dapat dikatakan bahwa konstruksi sosial kebudayaan *pendalungan* itu memiliki karakteristik yang unik. Dikatakan demikian karena

memang ekspresi kultural masyarakat Jember berbeda dengan ekspresi kultural masyarakat di Jawa Timur pada umumnya, khususnya kawasan non-tapal kuda. Pada masyarakat Jawa Timur di luar kawasan tapal kuda, corak kebudayaannya didominasi oleh identitas budaya Jawa dan Madura. Di daerah-daerah Jawa Timur di luar kawasan tapal kuda yang dominan beretnik Jawa, konstruksi sosial kebudayaannya cenderung bercorak feodalistik. Hal ini dapat dimaklumi mengingat di Jawa dahulunya merupakan pusat-pusat politik kerajaan tradisional yang mantap, yang pada akhirnya mampu membentuk konsep budaya *indigenous* masyarakat Jawa di kemudian hari.

Sementara Jember, merupakan daerah pinggiran dari wilayah kerajaan-kerajaan Jawa tradisional yang pernah berdiri di sebelah barat dan timur kawasan ini. Biasanya, kebudayaan masyarakat pinggiran itu lebih terbuka dan demokratis dibandingkan dengan masyarakat yang berada di pusat-pusat kekuasaan tradisional. Karenanya, mudah dipahami apabila ekspresi dan artikulasi kultural masyarakat Jember cenderung terbuka, moderat, simpatik, dan lugas (tanpa banyak basa-basi), serta jauh dari karakter feodalistik. Dipakainya dwi bahasa baik oleh orang Madura maupun Jawa yang tinggal di Jember sebagai bahasa komunikasi keseharian tanpa ada perasaan saling mendominanasi merupakan refleksi dari sikap keterbukaan masyarakat.

Sebagai basis perkembangan Islam tradisionalis, di Jember kultur santri (religiusitas) tampak lebih dominan dari pada abangan. Perkembangan kultur santri ini mulai menampakkan tunasnya semenjak K.H. Mohammad Shiddiq datang ke Jember dalam rangka penyebaran agama Islam. Dan tunas itupun akhirnya menancapkan akarnya yang sangat kuat dan mampu mereproduksi religiusitas yang terus terawat hingga kini. Satu hal lagi, yang perlu diungkap bahwa Islam tradisionalis memiliki teologi yang sangat inklusif yakni *Ahlus Sunnah wal Jama'ah (Aswaja)*. Teologi ini

menyumbang konstribusi besar sebagai pilar pengembangan kultur moderatisme bagi masyarakat Jember. Dalam konstruksi teologi Aswaja terdapat tiga prinsip dasar yang sudah sebegitu populer yaitu *tawassuth* (moderat), *tasamuh* (toleran), *tawazun* (seimbang), dan *amar ma'ruf nahi munkar* (mendorong berbuat baik dan mencegah perbuatan munkar).

Religiusitas masyarakat Jember secara kasat mata tercermin pula dari banyknya bangunan fisik tempat-tempat ibadah dan ragam kegiatan sosial-keagamaannya, dan jumlah penganut agama yang besar, sebagaimana dapat dilihat dalam tabel di bawah. Tidak sebatas itu, secara substansial kultur kesantrian terekspresikan dalam bentuk ketaatan dan penghormatan santri yang tinggi terhadap perbedaan agama dan kepercayaan, sikap *tawadlu* yang tinggi terhadap kyai dan/atau tokoh agama, dan keterbukaan dalam menerima pembaharuan dan menjalin kerjasama dengan sesama yang memiliki latar perbedaan etnik, budaya, agama, dan kelas sosial.

Tabel 5
Agama dan Jumlah Penganutnya

No.	Nama Agama	Jumlah Penganut
1.	Islam	2.211.191
2.	Katolik	14.332
3.	Protestan	28.926
4.	Hindu	5.532
5.	Budha	3.540
6.	Lain-lain	-

Sumber: Jember Dalam Angka Tahun 2012

Ketersediaan sarana peribadatan juga memberikan andil konstruktif terhadap penguatan kesalehan kultural dan religiusitas masyarakat kota Jember.

Tabel 6
Agama dan Jumlah Tempat Ibadahnya

No.	Agama	Tempat Ibadah	Jumlah
1.	Islam	Masjid	2.355
		Mushalla	10.285
2.	Kristen	Gereja	72
3.	Katolik	Gereja	14
4.	Hindu	Pura	12
5.	Budha	Vihara	2

Sumber: Jember Dalam Angka Tahun 2012

Cukup menarik dicatat, keterbukaan masyarakat Jember dalam menerima pembaruan dan pembauran budaya dapat diamati, misalnya, dari pelaksanaan Hari Ulang Tahun (HUT) RI ataupun momen Bulan Berkunjung ke Jember (BBJ) yang dilangsungkan setiap tahun. Dalam *event* tersebut sejumlah pagelaran mulai dari yang tradisional, religius, modern seperti *Jember Fashion Carnaval(JFC)*. Acara ini merupakan ajang aktualisasi, kreasi dan eksploitasi diri masyarakat Jember dalam menampilkan aneka budaya *fashion* baik dari dalam maupun luar negeri dengan aneka mode yang paling nyentrik dan terkini. Ada mode ala Britney Spears, Madona, sampai tarian samba pun terwadahi dalam *JFC*.

Tidak hanya dalam JFC, budaya pop yang melintasi sekat-sekat teologis, kultur, dan geografis sudah mulai berakar kuat di kota Jember. Gaya hidup konsumtif menguat seiring dengan penguatan dan sekaligus perluasan konstruksi kota yang kapitalistik. Semua ini berkembang sejalan dengan perkembangan kapitalisme yang diperkenalkan secara apik oleh kolonialis Belanda dan diperkuat oleh modernisasi teknologi, informasi dan trasnportasi. Televisi, telephone seluler, media massa baik cetak maupun elektronik, dan internet merupakan instrumen modernisasi yang memperkuat struktur budaya pop di kota Jember. Adalah pemandangan lumrah

sekarang ini kaum santri pada berbelanja dan jalan-jalan di mall-mall dan supermarket, bioskop, sambil mengapit koran, majalah, hanphone; nongkrong di café sambil menikmati musik klasik sampai *genre* musik terpanas sekalipun. Persinggungan antara budaya santri dengan budaya pop ini telah melahirkan corak budaya konsumerisme yang profan.

Bab **4**

Kebangkitan Kelas Menengah NU Progresif: Jejak Intelektual Dan Perjuangan Politik Kebudayaannya di Era Orde Baru

Kehadiran sejumlah kecil intelektual, aktivis, profesional santri terdidik berhaluan liberal-progresif dan elit tradisionalis (ulama/kyai) moderat, tidak sebatas menandai munculnya komposisi sosiologis baru[1]dalam Nahdlatul Ulama (NU), melainkan juga perubahan-perubahan penting peran yang dilakukannya dalam kehi-

[1]Definisi intelektual atau cendikiawan sebagai sebuah kelas sosial tersendiri mendapatkan basis argumentasinya. Saat posisi tawar kaum intelektual ini dalam relasi proses produksi dan/atau pasar menjadi semakin kuat, beberapa sarjana pun menganggap telah muncul sebuah "kelas baru" versi Gouldner atau "kelas kaum berpengetahuan" versi Bell. Baca Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa, Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20,* Bandung: Mizan, 2005, hal., 27.

dupan sosial, keagamaan dan politik. Tersegmentasi ke dalam kelompok-kelompok sosial berdasarkan keragaman latar budaya, status sosial, dan ekonomi, segmen menengah NU itu mampu menampilkan diri sebagai aktor pro-demokrasi progresif yang berkepentingan terhadap perubahan dan demokratisasi. Melalui pendekatan kulturalnya, mereka memposisikan diri sebagai artikulator kepentingan publik, kompetitor bagi kekuatan Islam politik dan sekaligus pilar utama *civil Islam* dalam mengimbangi dominasi rezim berkuasa Orde Baru. Mereka itulah yang diidentifikasi sebagai kelas menengah santri baru *(new middle class)* dalam NU.

Secara relasional, pemahaman mengenai kelas menengah santri baru, tidak bisa dilepaskan keterkaitannya dengan kelas menengah santri lama. Dalam berbagai literatur, kelas menengah santri baru dialamatkan kepada kelompok sosial yang memiliki artikulasi politik progresif atau reformis[2], visi keagamaan substansialis, komitmen perjuangan pada Islam kultural atau Islam sipil, dan kepemimpinan yang dikembangkannya bersifat intelektual. Kebalikannya, kelas menengah santri lama memiliki visi keagamaan yang skripturalis, ikatan primordial cukup kuat, orientasi perjuangan pada Islam politik atau politik formal Islam, dan model kepemimpinan bersifat ideologis[3].

Berbeda dari model kelas menengah di Barat, pengertian kelas menengah dalam konteks Indonesia bukanlah –meminjam istilah Poulantzas-- "borjuis kecil" *(petty bourgeoisie)* yang didasarkan

---

[2] Sedikit banyak, studi ini juga terpengaruh oleh pandangan yang menempatkan kelas menengah sebagai agen reformasi yang progresif, mandiri secara ekonomi dan politik, serta *concern* dalam memperjuangkan demokrasi. Ariel Heryanto, "Memperjelas Sosok yang Samar", dalam Richard Tanter dan kenneth Young (ed.) *Kelas Menengah Indonesia,* Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 57.

[3] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru,* Jakarta: Paramadina, 1995, hal., 128; Laode Ida, "Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Prgresif", *Disertasi,* Jakarta: Universitas Indonesia, 2002, hal., 19; Robert W. Hefner, *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* Yogyakarta: LKiS, 2000.

semata-mata pada pemguasaan modal material meski tidak sebesar kepemilikan kaum kapitalis[4]. Mereka lebih tepat dikatakan sebagai "borjuasi kultural" yang cenderung menguasai apa yang dinamakannya modal budaya *(cultural capital)* versi Gouldner[5] dan modal simbolik versi Bourdieu, sebagaimana kaum kapitalis menguasai modal uang, material, dan ekonomi[6]. Melalui penguasaan aneka modal kulturalnya itulah, mereka melakukan mobilitas sosial, mencari posisi-posisi baru, memantapkan posisi yang sudah dimilikinya, dan juga dalam mengonsolidasikan kekuatan sosial untuk mendesakkan agenda perubahan[7].

Sekalipun, kelas menengah santri baru dalam NU diposisikan sebagai agen progresif, namun mereka tetaplah aktor sosial yang berada dalam tuntutan kepentingan kelasnya[8]. Gagasan-gagasan

---

[4] Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism,* Verso, 7 Carlisle Street, London, 1975.

[5] Menurut Alvin Gouldner, pemilik modal kultural dapat tumbuh sebagai kelas tersendiri karena memiliki kontrol kuat secara de facto atas modus produksi dan karena itu memiliki posisi yang lebih menguntungkan untuk meraih kepentingannya sendiri. A.W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class,* London: The Macmilan Press, 1979, hal., 12.

[6] Tidak seperti Marx, Burdieu tidak memahami modal sebatas modal materia/ekonomi, melainkan juga modal sosial, modal kultural, dan modal simbolik. Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu", dalam *Basis* Nomor 11-12, Tahun ke-52, November-Desember, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal., 2.

[7] Salah satu kepentingan borjuis kultural adalah menempatkan budaya ke dalam kendalinya untuk melawan kelompok mana pun yang ingin membatasi kendalinya terhadap kebudayaannya, dan untuk membuang batasan hukum atau moral bagi pemakainya pada saat kultur itu dibelinya dan dibelanya. Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan kekuasaan dalam Negara Orde Baru,* Jakarta: Gramedia, 2003, hal., 58.

[8] Seperti cendekiawan, kelas menengah santri baru, menempati dunia konkrit bukan saja dalam kungkungan akan tetapi terutama dalam tuntutan ekonomi-politik. Dalam dunia konkrit, perumusan diri bertarung dengan dengan perumusan orang lain, kelompok lain, yang pada gilirannya tidak luput dari pertarungan modal, kekuasaan, dan kelembagaan. Dalam konteks inilah, kelas menengah lebih sebagai suatu relasi. Di sini, tidak semata-mata diperlukan *principia absoluta* melainkan juga *praecepta practica,* persis seperti dokkter yang memberikan resep untuk

dan praksis sosialnya dalam memperjuangkan HAM,kesetaraan gender, pluralisme, toleransi, kebebasan beragama dan berekpresi *(freedom of religious and expression)*dan demokratisasi, sebagian merupakan cerminan komitmen mereka yang sungguh-sungguh berkepentingan terhadap agenda perubahan. Namun demikian, semua itu tidak sepenuhnya dapat dikosongkan dari tuntutan-tuntutan ataupun kepentingan personal, komunal, dan/atau kelasnya yang bercorak ekonomi-politik[9].

A. POLITIK KEBUDAYAAN ISLAM, PERLUASAN RUANG PUBLIK DAN MUNCULNYA KELAS MENENGAH SANTRI BARU

Keluarnya NU dari Masyumi yang ditindaklanjuti dengan perubahan organisasi keagamaan menjadi partai politik NU[10], telah membawa keuntungan tersendiri bagi kalangan *nahdliyin*. Setidaknya, NU memiliki otonomi lebih besar dalam menjalankan kiprah politiknya tanpa harus banyak terlibat persaingan dengan faksi-faksi Islam, terutama kalangan modernis dalam tubuh Masyumi. Tidak sedikit kader-kader NU yang berhasil melakukan mobilitas vertikal dengan menduduki jabatan strategis diparlemen maupun

---

dipakai bagi berbagai soal. Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan kekuasaan dalam Negara Orde Baru,* Jakarta: Gramedia, 2003, hal., 740.

[9] Sebagaimana dikemukakan Ariel Heryanto bahwa politik kelas menengah pada hakekatnya, pertama-tama dan terutama, berpihak kepada kepentingan materialnya sendiri. Ideologi dan corak politiknya, bukanlah penjilat kekuasaan kelas atas atau berkorban demi kesejahteraan kaum tertindas. Ariel Heryanto, "Memperjelas Sosok yang Samar", dalam Richard Tanter dan kenneth Young (ed.) *Kelas Menengah Indonesia,* Jakarta: LP3ES, 1996, hal., xx.

[10] Secara resmi, keputusan NU untuk merubah statusnya menjadi partai politik diambil pada Muktamar ke-19 di Palembang, 28 April-1 Mei 1952. Sebenarnya, keputusan NU keluar dari Masyumi sudah dilakukan pada Muktamar ke-18 di Jakarta, 30 April-3 Mei 1950. Tetapi keutusan tidak segera diambil dikarenakan masih ada harapan di kalangan NU untuk mengadakan perundingan-perundingan dengan para pemimpin Masyumi untuk menghindari perpecahan di kalangan umat Islam. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna,* Yogyakarta: LKiS, 1999, hal., 45-46; Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926,* Jakarta: Erlangga, 1992, hal., 62-63.

pemerintahan. Apalagi setelah NU berhasil menempati peringkat ketiga nasional[11] pada pemilu 1955 dan peringkat pertama[12] di tingkat Kabupaten Jember, maka kesempatan bagi kader-kader NU mengakses kekuasaan semakin terbuka lebar.

Dalam jangka panjang, berubahnya status NU menjadi partai politik telah menguras energi kaum *nahdliyin* ke dalam arena percaturan politik praktis. Harapan agar kiprah politik NU memberikan dampak konstruktif bagi pengembangan kegiatan sosial-keagamaan, tidak mudah untuk diwujudkan. Alih-alih keberhasilan politik NU membawa *berkah* bagi pengembangan sosial-keagamaan, justru menjadikan NU sebagai organisasi politik yang tidak jauh berbeda dari partai-partai politik lainnya, yakni lebih berorientasi pada perebutan kapling kekuasaan.

Keluarnya NU dari Masyumi dan keinginannya untuk mengonsolidasikan diri secara lebih kohesif, ternyata tidak mudah dilakukan. Perpecahan demi perpecahan, persaingan demi persaingan, dan saling sikut di antara sesama kader NU dalam memantapkan posisinya dalam struktur kepartaian maupun pencarian posisi-posisi baru dalam struktur kekuasaan, menjadi realitas yang tidak bisa dihindarkan. Para ulama yang sebelumnya memiliki posisi dan peran sentral dalam NU, harus menerima kenyataan pahit, terpinggirkan akibat dominasi para politisinya.

Sementara itu, sikap represif Orde Baru terhadap keberadaan Islam politik menjadikan NU kesulitan untuk mengembembangkan

---

[11] Peringkat empat besar partai politik berdasarkan perolehan suaranya pada pemilu 1955, terdiri dari PNI (8.434.653 suara, 22,3 persen, 57 kursi), Masyumi (7.903.886 suara, 20,9 persen, 57 kursi), NU (6.955.141 suara, 18,4 persen, 45 kursi), dan PKI (6.176.914 suara, 16,4 persen, 39 kursi). Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926,* Jakarta: Erlangga, 1992, hal., 74.

[12] NU menempati peringkat pertama dengan perolehan 14 kursi, PNI mendapat 7 kursi, PKI mendapat 4 kursi, dan Masyumi beroleh 3 kursi. Subadri Habib dkk., *Dewan Perwakilan Rakyat Daerah dalam Perkembangan Kabupaten Jember,* Buku I, Jember: Sekretariat DPRD Kabupaten Jember, hal., 195-197.

kiprahnya baik dalam ranah politik maupun publik. Sikap represif rezim Orde Baru secara terang-terangan diwujudkan, salah satunya, ke dalam kebijakan depolitisasi dalam bentuk penyederhanaan partai politik, menjadikan NU semakin tersubordinasikan. Sekali lagi, energi NU terkuras ke dalam percaturan politik praktis yang berujung pada kepahitan kalangan tradisionalis, kalah bersaing dengan kalangan modernis dalam PPP, dan sekaligus teralienasi dari kebijakan politik represif Orde Baru. Tidak saja para politisi, ulama, dan intelektual NU yang menerima nasib buruk akibat tersingkir dari institusi pemerintahan, melainkan juga mayoritas warga NU tidak mendapatkan keuntungan berarti dari kebijakan pembangunan yang dilaksanakan perintah Orde Baru[13].

Kondisi semacam itulah yang kemudian melahirkan kegelisahan dan kesadaran refleksif di kalangan ulama, intelektual dan aktivis NU, untuk memformulasikan kembali peran politiknya. Di Jember, K.H. Ahmad Shiddiq, Pof. K.H. Shodiq Mahmud, SH, K.H. Dofir Salam, dan K.H. Muhid Muzadi, BA, mulai terlibat –meminjam istilah informan-- *rasan-rasan* (baca: perbincangan) yang mewacanakan agar NU keluar dari perpolitikan praktis dan kembali pada posisi semua, yakni sebagai organisasi sosial-keagamaan. Menurut mereka, lebih baik NU tidak melakukan kegiatan politik secara langsung, melainkan bekerja sebaik-baiknya untuk memajukan masyarakat[14].

Menurut K.H. Ahmad Shiddiq, mengalihkan energi NU dari perpolitikan praktis menuju kerja-kerja kultural bukan berarti NU harus meninggakan dunia politik sama sekali. Bagaimanapun, politik tidak mungkin bisa dipisahkan dari bidang keagamaan. Hanya saja politik yang dilakukan NU bukan lagi politik praktis, melainkan politik kerakyatan yang mengorientasikan perjuangannya pada

[13] Wawancara dengan Muhid Muzadi 1 Januari 2013, Abd Halim Soebahar 18 Oktober 2013, Nur Hasan 15 Mei 2013.

[14] Wawancara dengan Muhid Muzadi, 1 Januari 2013.

perbaikan kehidupan masyarakat sipil *(civil society)*. Dalam konteks demikian ini, NU dapat memposisikan diri sebagai *moral force* atau *watchdog* yang bertanggung jawab terhadap pemberdayaan masyarakat dan sekaligus bertugas mengawasi pemerintah dengan benar supaya bertindak sesuai dengan konstitusi[15].

Dalam berbagai kesempatan, K.H. Ahmad Shiddiq[16] bersama-sama sejumlah ulama dan intelektual NU Jember, membangun wacana pemikiran kritis mengenai *khittah nahdliyah* (pedoman dasar NU), *tajdid* (pembaruan dalam pemikiran keagamaan), *ukhuwwah Islamiyah* (persaudaraan Islam),*ukhuwwah wathoniyyah* (persaudaraan nasional), *ukhuwwah insaniyyah* (persaudaraan sesama umat manusia), Pancasila, pluralisme, dan berbagai isu sosial-keagamaan lainnya. Semuanya itu memiliki tujuan agar warga NU memiliki pandangan yang lebih moderat dan sekaligus kontekstual terhadap Islam dalam konteks kehidupan masyarakat yang terus berubah. Dengan demikian, warga NU tidak akan lagi menempatkan Islam sebatas sebagai ideologi, melainkan sebagai metode dan sumber nilai yang dapat memberikan rahmat bagi kehidupan manusia sebagaimana prinsip bahwa Islam adalah rahmat bagi alam semesta *(Islam rahmatan lil 'alamin)*[17].

---

[15] Andree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna,* Yogyakarta: LKiS, 1999, hal., 264.

[16] K.H. Ahmad Shiddiq tercatat sebagai ulama progresif yang sangat produktif dalam membangun wacana baru dalam pemikirian Islam pada 1970-an dan 1980-an. Sejumlah karya pemikiran penting yang dilahirkannya antara lain adalah Pedoman Berpikir Nahdlatul Ulama/ *al-Fikrah an-Nahdliyah* (Jawa Timur, Oktober 1969), *Khittah Nahdliyah* (Jember, April 1979), Norma-norma Pancasila menurut Pandangan Islam (1970), Islam, Pancasila, dan *Ukhuwwah Islamiyyah* (Jakarta, 1985), *Amar Ma'ruf Nahi Munkar* sebagai Langkah Pembinaan Khoiro Ummah dalam Masyarakat Pancasila (2 Mei 1983), Hubungan Agama dan Pancasila (Maret 1985), Pemulihan Khittah Nahdlatul Ulama (Desember 1983), Pengembangan *Ukhuwwah Islamiyah, Tajdid* dalam Islam, Kedudukan Seni dan Agama dalam Islam (April 1982). Baca Syamsun Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq,* Jakarta: Erlangga, tt, hal., 29-34.

[17] Wawancara dengan Afton Ilman Huda, 16 Juli 2013.

Implikasinya, perjuangan yang dilakukan warga NU dalam menegakkan nilai-nilai Islam tidak harus dilakukan melalui instrumen perpolitikan formal yang cenderung eksklusif karena dinilai dapat mengerdilkan esensi Islam itu sendiri. Memperjuangkan Islam melalui pendekatan kultural dinilai lebih inklusif, sehingga memungkinkan para pejuang dan sekaligus nilai-nilai Islam yang hendak diimplementasikannya dapat bergerak memasuki semua lini kehidupan masyarakat dan negara secara lebih leluasa[18].

Dalam perkembangannya, kegelisahan sejumlah ulama dan intelektual NU Jember berhaluan kultural tersebut, terkoneksi dengan gerakan perubahan yang dipelopori Abdurrahman Wahid bersama-sama anak-anak muda NU progresif[19]. Penting dicatat bahwa sejak 1970-an, Abdurrahman Wahid sudah terlibat aktif dalam pengembangan wacana keislaman baru yang berorientasi pada perubahan sikap dan cara berfikir warga NU agar memiliki fleksibilitas dalam beradaptasi dengan perubahan-perubahan sosial. Melalui gerakan pribumisasi Islamnya, Wahid berkepentingan agar umat Islam tidak hanya menekankan aspek formal, tekstual dan dogmatik dari ajaran agamanya, melainkan juga aspek substansialnya, sehingga Islam bisa lebih responsif terhadap persoalan-persoalan empiris yang tengah dihadapi masyarakat seperti kemiskinan, keterbelakangan, ketidakadilan sosial, pelanggaran HAM,

---

[18] Wawancara dengan K.H. Muhid Muzadi pada 1 Januari 2013 dan Nur Hasan pada 15 Mei 2013.

[19] Masdar Farid Mas'udi, Mahbub Djunaidi, Fahmi Saifudin, Slamet Effendy Yusuf, Gaffar Rahman tercatat sebagai generasi ketiga NU yang terlibat aktif melakukan pembaruan pemikiran keagamaan dan sekaligus gerakan perubahan di internal NU. Mereka ini pula yang menjadi tokoh-tokoh muda garda depan yang mendesakkan NU agar kembali ke *khittah*-nya sebagai organisasi sipil Islam yang dalam perjuangannya lebih banyak berorientasi pada pemberdayaan masyarakat sipil daripada perpolitikan praktis. Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia,* Singapore: Institute of S Southeas Asian Sudies, 2009, hal., 69-70.

demokratisasi, dan lain-lain[20].

Bersinergi dengan gerakan perubahan yang dilakukan generasi muda NU berhaluan liberal-progresif, sejumlah ulama dan intelektual NU di Jember terlibat intensif dalam gerakan pembaruan dan sekaligus aksi desakralisasi politik Islam. Bagi mereka, perjuangan Islam yang dilakukan kelompok politisi muslim (termasuk politisi NU) dinilai telah mereduksi ajaran Islam sebatas sebagai ideologi politik saja[21]. Senada dengan pandangan Wahid, Islam tidak harus dijadikan sebagai ideologi yang 'kaku' dan 'beku' sehingga akan dilihat sebagai satu-satunya dasar demokrasi, hukum dan keadilan ekonomi. Sebaliknya, Islam harus menjadi dasar inspirasi bagi rancangan nasional bagi terciptanya masyarakat demokratis[22].

Sementara itu, melalui desakralisasi politik, sejumlah ulama, intelektual dan aktivis muda NU berhaluan liberal-progresif berkepentingan untuk mengalihkan energi warga NU dari pertikaian politik praktis ke arah pergulatan politik kebudayaan Islam yang lebih konstruktif. Sebuah perjuangan politik yang berorientasi pada pemberdayaan masyarakat sipil *(civil society)* daripada percaturan politik praktis[23]. Dalam konteks inilah, terlihat sekali bahwa orientasi perjuangan kelas menengah santri baru, bukan terletak pada penegasan simbol-simbol dan teks 'Islam politik' *(political Islam)*, tetapi pada Islam kultural *(cultural Islam)*ataupun Islam kontekstual yang menekankan pada substansi dan fungsionalisasi nilai-nilai Islam[24].

---

[20] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernis Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid,* Jakarta: Paramadina, 1999, hal., 338-375.

[21] Wawancara dengan Muhid Muzadi, 1 Januari 2013.

[22] Hefner, ICMI....................., hal., 49.

[23] Wawancara dengan Nur Hasan pada 15 Mei 2012 dan Ahmad Taufik pada 5 Oktober 2013.

[24] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam di Indonesia, Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru,* Jakarta: Paramadina, 1995, hal., 127.

Secara dialektik, perjuangan kelas menengah santri baru yang mengambil jalan perubahan, bersinggungan keras dengan kalangan konservatif dan politisi NU yang cenderung mempertahankan *status quo*. Akibatnya, terjadilah persaingan dan pertarungan sengit antar kedua faksi tersebut dengan kepentingan yang berbeda untuk, terutama mendominasi NU. Bagi faksi reformis, penguasaan NU akan memudahkan jalan bagi mereka untuk memperkuat posisi Islam kultural dalam mengontrol kekuasaan negara Orde Baru agar lebih berkeadaban. Mengembalikan NU menjadi organisasi sosial-keagamaan berarti menjadikan organisasi ini sebagai penopang *civil Islam* yang akan kembali berorientasi pada gerakan sosial-keagamaan[25].

Dalam konstelasinya itu, sejumlah ulama, intelektual dan aktivis muda NU Jember, kemudian mengintensifkan komunikasi dengan tokoh-tokoh NU di pusat maupun di berbagai daerah, yang memiliki kesamaan visi. Dalam ingatan K.H. Muhid Muzadi, kelompok NU kultural, kerap bertemu untuk menyamakan pandangan dan menyusun agenda perubahan khususnya di dalam NU sendiri. Bersama-sama dengan K.H. Ahmad Shiddiq, dirinya kerap bertemua dengan anak-anak muda NU di Jakarta untuk merumuskan agenda perubahan. Sebagai eksperimentasinya, mereka pun mulai menyuarakan ide-ide pembaruan mengenai pentingnya NU dikembalikan ke-*khittah*-nya, pada Muktamar NU ke-26 di Semarang tahun 1979. Secara khusus, K.H. Ahmad Shiddiq dari Jember, menulis sebuah buku kecil dengan judul *"Khittah Nahdliyah"* yang kemudian dibagi-bagikan kepada peserta muktamar NU di Semarang[26].

---

[25] Wawancara dengan K.H. Muhid Muzadi pada 1 Januari 2013, dan Nur Hasan pada 15 Mei 2013.

[26] Wawancara dengan Muhid Muzadi, 28 Agustus 2013.

B. Khittah, Pemberdayaan Masyarakat Sipil dan Perkembangan Kelas Menengah Santri Baru

Meski tidak sempat menjadi bahasan utama, buku kecil yang ditulis K.H. Ahmad Shiddiq, disambut dan disambung secara antusias oleh tokoh-tokoh muda NU liberal-progresif, di antaranya Abdurrahman Wahid, Fahmi, Umar Basalim, Slamet Efendi Yusuf, Ikhwan Syam, Said Budairi, Zamroni, Mahbub Djunaidi, dan beberapa tokoh muda lainnya[27]. Selanjutnya, kelompok muda NU pun menindaklanjutinya dengan menyelenggarakan pertemuan demi pertemuan yang akhirnya terbentuk sebuah forum yang dikenal dengan "Majelis 24"[28] yang memutuskan untuk membentuk "Tim Tujuh"[29] yang bertugas merancang masa depan NU dengan *khittah*[30].

Di dalam "Majelis 24" itu, terdapat dua intelektual muda NU

---

[27] Muhid Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran (Refleksi 65 Tahun Ikut NU),* Surabaya: Khalista, 2006, hal., 93.

[28] Majlis 24 terdiri dari K.H. Sahal Mahfudz, H. Mustofa Bisri, Dr. Asip Hadipranata, H. Mahbub Djunaidi, H. Abdurrahman Wahid, Drs. H.M. Tolchah Hasan, Drs. H. M. Zamroni, dr. H. Fahmi D. Saifuddin, H.M. Said Budairy, Abdullah Sarwani, S.H., H. M. Munasir, K. Muhid Muzadi, H. M. Saiful Mudjab, Drs. H. Umar Basalim, Drs. H. Cholil Musaddad, Ghaffar Rahman, S.H., Drs. H. Slamet Effendy Yusuf, Drs. Mohammad Ichwan Syam, Drs. H. Musa Abdillah, Mustafa Zuhad, H. M. Daniel Tanjung, A. Bagdja, dan Drs. Masdar Farid Mas'udi. Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926,* Jakarta: Erlangga, 1992, hal., 141.

[29] Tim Tujuh terdiri dari Abdurrahman Wahid (ketua), M. Zamroni (wakil ketua), M. Said Budairy (sekretaris), Mahbub Djunaidi (anggota), dr. Fahmi D. Saifuddin (anggota), M. Daniel Tanjung (anggota), dan A. Bagja (anggota). Semua orang yang terlibat dalam Tim Tujuh ini merupakan "Generasi Ketiga" yang terdiri dari intelektual muda NU yang tidak hanya bersentuhan dengan nilai-nilai pesantren, melainkan pula nilai-nilai lain yang kosmopolit sifatnya. Pada dasawarsa 1970-an, mereka –sendiri-sendiri atau bersama kelompok lain—secara intensif melakukan pencarian model pembangunan alternatif yang lebih diilhami etika sosial Islam. Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926,* Jakarta: Erlangga, 1992, hal., 140.

[30] Muhid Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran (Refleksi 65 Tahun Ikut NU),* Surabaya: Khalista, 2006, hal., 93.

yang mendapatkan apresasi dengan sebutan kyai, yaitu K.H. Sahal Mahfudz dan K.H. Muhid Muzadi dari Jember. Yang lainnya adalah orang-orang pesantren yang sudah kental berinteraksi dengan kehidupan modern. Dua kyai ini pun tidak hanya berwawasan kepesantren-an. Keduanya juga berinteraksi dengan pemikir-pemikir yang melahirkan konsep pembangunan alternatif. Tetapi pemikiran yang dihasilkan *Thin Thank* ini tetap harus memperoleh legitimasi dari para kyai. Dan pemberian restu oleh kyai karena pemikirannya bersesuaian dengan pemikiran para kyai yakni ingin mengembalikan supremasi ulama di tubuh NU[31].

Akhirnya, gagasan mengenai *khittah* yang dirancang intelektual muda NU dan mendapatkan dukungan penuh dari para kyai *sepuh,* berhasil ditetapkan dalam Mukatamar NU ke-27 di Situbondo pada 1984. Sejak saat itu, NU resmi keluar dari organisasi politik dan kembali ber-*khitmad* pada kegiatan-kegiatan sosial, pendidikan, keagamaan, dan ekonomi, yang bersentuhan langsung dengan kepentingan masyarakat. Kembalinya NU ke *khittah* 1926, dapat dikatakan bukan hal yang baru, meski tetap mendapatkan tantangan dari kalangan politisi NU. Tetapi, karena prosesnya sudah dipersiapakan secara matang oleh kelompok muda NU yang tergabung dalam “Majelis 24”, maka penetapannya pun relatif berjalan lancar. Satu hal yang penting dicatat bahwa dukungan para kyai (non-politisi) terhadap kelompok intelektual muda NU itu, karena dasar pemikiran kembali ke *khittah* 1926 adalah mengembalikan posisi ulama ke peran yang lebih besar[32].

Selain *khittah*, agenda penetapan Pancasila sebagai asas tunggal memunculkan perdebatan yang tidak kalah sengitnya. Sekali lagi, K.H. Ahmad Shiddiq dari Jember, berkontribusi besar

---

[31] Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926,* Jakarta: Erlangga, 1992, hal., 154.

[32] Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926,* Jakarta: Erlangga, 1992, hal., 141.

dalam mendorong NU untuk menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Dalam makalahnya K.H. Ahmad Shiddiq menyampaikan bahwa NU membenarkan Pancasila berdasarkan syari'ah, bukan semata-mata pada ajaran Aqidah dan Syari'ah Islam, atau dalam logika sederhana: ibarat makanan, Pancasila yang telah digunakan sebagai asas dan ideologi nasional negara itu selama 38 tahun, kenapa masih dipermasalahkan halal dan haramnya. K.H. Ahmad Shiddiq mengatakan bahwa organisasi massa Islam yang mempermasalahkan apakah Pancasila dapat diterima untuk digunakan sebagai asas tunggalnya bukan saja salah, tetapi juga tidak relevan dan a-historis. Dalam kaitan ini, ia mengklaim bahwa penerimaan umat Islam terhadap Pancasila sebagai asas tunggal dalam kehidupan sosial-politik merupakan kewajiban secara hukum. Karenanya, asas-asas yang lain tidak akan menjadi alternatif atau pesaing bagi Pancasila[33].

Lebih lanjut, K.H. Ahmad Shiddiq menegaskan bahwa bagi umat Islam, berdirinya negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila adalah tujuan final aspirasi politik mereka, dan bukan sekedar tujuan sementara. Hal ini mengandung arti bahwa setiap gagasan mengenai pendirian negara Islam tidak dapat dianggap sebagai bagian dari aspirasi politik umat Islam, dan usaha apapun yang dilakukan oleh kelompok muslim mana pun untuk mendirikan negara Islam tidak akan mewakili aspirasi umat Islam secara keseluruhan[34].

Kembalinya NU ke *khittah* dan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal, disebut-sebut sebagai kemenangan kelompok NU kultural yang dalam perjuangannya lebih berorientasi pada peneguhan Islam sipil daripada Islam politik. Dengan terpilihnya K.H.

[33] Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, hal., 237-238.

[34] Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila,* hal., 238.

Ahmad Shiddiq sebagai *Rais Am* dan Abdurrahman Wahid sebagai Ketua *Tanfidziyah* PBNU (keduanya sama-sama berasal dari generasi ketiga NU), semakin melempangkan jalan bagi akselerasi NU kultural untuk melancarkan gerakan pembaruan di lingkungan internal NU dan sekaligus penguatan peran NU sebagai organisasi *civil Islam* dalam mendorong perubahan ke arah yang lebih demokratis[35].

Dalam mengendalikan NU, K.H. Ahmad Shiddiq terus memperkuat organisasi ini dengan menekankan sikap dan perilaku yang moderat dalam berbagai hal, termasuk politik. Dalam menggambarkan sikap moderatisme itu, K.H. Ahmad Shiddiq menggunakan istilah *tawassuth,* yang diartikan sebagai sintesisme[36] dan didefinisikan sebagai 'jalan tengah di antara dua sikap yang ekstrim'. *Tawassuth* sendiri mengandung tiga unsur, yaitu *tawazun* (keseimbangan dan keselarasan), *i'tidal* (keteguhan hati, tidak menyeleweng ke kiri atau ke kanan), dan *iqtishad* (bertindak seperlunya, tidak berlebihan)[37].

Pasca *khittah,* NU di Jember semakin memantapkan diri sebagai organisasi *civil Islam* yang *concern* melakukan kerja-kerja kerakyatan. Pasca penarikan diri dari politik praktis, maka tidak ada pilihan lagi bagi NU, kecuali fokus melakukan kegiatan yang berorientasi pada pemberdayaan masyarakat sipil *(civil society)*. Tokoh-tokoh NU Jember seperti K.H. Muhid Muzadi, BA, Drs. H. Muhson Sudjono, Dra. Hj. Nihayah Ahmad Shiddiq, dan lainnya,

---

[35] Wawancara dengan Nur Hasan 15 Mei dan 14 Juli 2013.

[36] Dalam catatan kakinya, Greg Fealy menjelaskan bahwa kata yang digunakan dalam Pedoman Berfikir adalah 'Sythetisme' (hal. 14), tetapi ini mungkin salah eja atau salah ketik . Dalam logika dialektika, sintesis dapat dicapai dengan memecahkan kontradiksi antara kata tesis dan anti-tesis, satu-satunya kemungkinan maksud yang lain adalah 'syncretism', tetapi pengarang menolak istilah ini dalam Khittah (hal. 48), karena artinya berbeda. Baca Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967,* Yogyakarta: LKiS, 1998, hal., 81.

[37] Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967, Yogyakarta: LKiS, 1998,* hal., 81.

yang pernah aktif di partai politik dan selama beberapa periode menjadi anggota DPRD, lantas melepaskan diri dari ikatan politik praktis, keluar dari parpol dan keanggotaan legislatif, untuk kembali mengajar, berdakwah, dan mengurusi organisasi NU di Jember[38].

Seiring dengan menguatnya kelompok NU kultural pasca *khittah,* berarti pula kekuatan Islam politik semakin tereduksi. Kekalahan Islam politik ini diperkuat dengan merosotnya dukungan NU terhadap partai Islam dalam pemilihan umum. Sebagai perbandingan, dapat dicermati hasil pemilu legislatif pada 1982 dan pemilu 1987 di daerah kabupaten Jember sebagaimana tabel di bawah ini[39].

Tabel 7
Hasil Pemilu Legislatif DPRD Tingkat II Kabupaten Jember

Partai	**Pemilu 1982**		**Pemilu 1987**	
Parpol	Suara	Kursi	Suara	Kursi
PPP	498.319	15	280.906	9
Golkar	478.615	15	707.952	24
PDI	256.647	2	99.844	3

Data dari DPRD Dalam Perkembangan, 1970-1999

C. KEBANGKITAN KELAS MENENGAH SANTRI BARU, REFORMASI DAN JATUHNYA SOEHARTO

Pada 1990-an, pertumbuhan dan perkembangan kelas menengah santri baru semakin meningkat seiring dengan banyaknya kader-kader NU yang berhasil menamatkan pendidikan tinggginya. Pada periode ini, terjadi *booming* kebangkitan intelektualisme Is-

[38] M. Khusna Amal, pergeseran politik kultural NU pasc Orde Baru, *Tesis,* Bandung: Universitas Padjadjaran, 2002, hal.,

[39] Subadri Habib dkk, *DPRD Dalam Perkembangan Kabupaten Jember,* Jember: Sekreratiat DPRD, hal., 326-416.

lam yang berkontribusi besar dalam memunculkan kelas menengah santri baru dengan ideologi-politiknya yang bercorak liberal-progresif. Harus diakui bahwa kalangan intelektual terdidik NU yang berhasil mengambil kiprah di jalur struktur birokrasi negara sebagai pegawai negeri sipil, kurang bisa terlampau kritis karena kendala terkait ketergantungan struktural dan kultural[40].

Akan tetapi, ketika sebagian besar dari kalangan intelektual NU yang tidak mendapatkan akses di birokrasi, mereka pun lantas memilih opsi untuk melakukan kerja-kerja profesional di luar negara seperti pegawai swasta, pekerja sosial, pengurus ormas, aktivis LSM, dan lainnya. Melalui kelembagaan seperti itu, mereka bermaksud mengartikulasikan diri sebagai kelompok independen dengan melakukan tawar menawar *(bargaining)* dengan negara sebagai kekuatan politik dan ekonomi. Kondisi ini membawa situasi ke arah pemberdayaan masyarakat sipil *(civil society)* sebagai alternatif terhadap kuatnya negara[41].

Program-program kegiatan yang dilakukan asosiasi sipil demokratik seperti LP3ES, P3M, Fahmina, dan Puan Amal Hayati, yang langsung bersentuhan dengan pesantren dan komunitas NU, turut berperan mentransformasikan ide-ide tentang demokrasi, pentingnya partisipasi warga, pengetahuan tentang HAM, kemiskinan, pembangunan, toleransi, pluralisme, dan lain-lain. Asosiasi-

---

[40] Ketergantungan struktural lebih banyak berkaitan dengan kewajiban untuk mengikuti aturan-aturan administratif sesuai dengan kebijakan kepegawaian pemerintah, di samping keharusan untuk masuk dalam struktur tunggal kelembagaan politik yang berada dalam kontrol pemerintah, yakni Korpri (Korp Pegawai Negeri Republik Indonesia). Sedangkan ketergantungan kultural lebih merupakan orientasi pada etos kemoderenan yang mendahulukan sikap rasional, pragmatis, dan akomodatif terhadap nilai-nilai modernitas. Baca M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila,* 1995, hal., 123.

[41] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila,* 1995, hal., 123-124.

asosiasi sipil ini membawa energi positif bagi komunitas NU untuk mencapai tujuan-tujuan sosial, ekonomi, dan pendidikan, daripada kepentingan politik praktis. Melalui jaringan kemitraan dengan P3M, Fahmina dan Puan Amal Hayati, kalangan ulama dan intelektual NU di Jember, seperti K.H. Muhyidin Abdusshomad, K.H. Wasil Sarbini, Afton Ilman Huda, Nur Hasan, dan para intelektual-aktivis mudanya, mengambil peran aktif dalam gerakan HAM, lingkungan, pembangunan berorientasi kerakyatan, demokrasi dan kesetaraan gender di kalangan *nahdliyin*[42].

Semaraknya kegiatan di dunia LSM turut membentuk pola pikir dan gerakan kelas menengah santri baru dalam NU, yang mayoritas keluaran pesantren dan perguruan tinggi, untuk mengembangkan paradigma gerakan LSM di dalam dan melalui NU. Keaktifan dalam LSM juga menjadikan mereka lebih terbuka, kritis, memiliki peluang dalam mengembangkan potensi diri, serta menunjukkan peran dalam masyarakat, pembangunan dan politik baik di tingkat lokal maupun nasional.

Dengan berkiprah di LSM pula, kelas menengah santri baru dalam NU di Jember memiliki keberanian untuk bersikap kritis dalam berhadapan dengan rezim Orde Baru. Dalam skala terbatas, mereka bangkit kembali untuk menunjukkan sikap berbeda dengan rezim Orde Baru. Fokus gerakan mereka terarah pada isu-isu sektoral seperti memprotes undian berhadiah yang disponsori pemerintah (SDSB), intervensi pemerintah terhadap NU, penggusuran lahan-lahan pertanian oleh pemerintah dalam koalisinya dengan korporasi kapitalis, kebijakan pemerintah terhadap perburuhan, dan lain-lain[43].

Pada 1994, kalangan intelekual dan aktivis NU bersama-

---

[42] Wawancara dengan beberapa informan Nur Hasan, 14 Juli 2013; Ahmad Taufik, 5 Oktober 2013; Noor Harisudin, 1 Juli 2013.

[43] Hasil diskusi dengan Nur Hasan, 14 Juli 2013; Ahmad Taufik, 5 Oktober 2013; dan Abd. Qodim, 30 Mei 2013.

sama mahasiswa berlatar PMII, HMI, dan GMNI, serta elemen masyarakat Jember, mengekspresikan perlawanannya terhadap pemerintah dengan melakukan aksi demontrasi besar-besaran mendesak pemerintah daerah agar undian berhadiah (SDSB) yang dinilainya sebagai bentuk perjudian yang dilegalkan itu dibubarkan. Aksi sosial yang melibatkan massa dalam jumlah besar, akhirnya berhasil memaksa bupati Jember (Priyanto Wibowo) menutup peredaran SDSB di wilayah Jember. Menurut Ahmad Taufik, tindakan yang diambil bupati Priyanto saat itu dinilai sangat berani mengingat SDSB adalah kebijakan pemerintah pusat (rezim Soeharto)[44].

Setahun kemudian (1995), intelektual dan aktivis NU bersama-sama kekuatan sipil lainnya (mahasiswa berlatar PMII, HMI, dan GMNI, serta organisasi non-pemerintah), terlibat dalam gerakan sosial dalam skala lebih besar dalam rangka melakukan pembelaan terhadap kaum petani dan buruh perkebunan dalam kasus sengketa lahan dengan pihak PTPN XXVII yang di-*back up* pemerintah dan militer. Sengketa lahan antara petani dengan pihak PTP XXVII (yang sesungguhnya sudah berlangsung sejak lama) sebagaimana terjadi di Jenggawah[45], Rambipuji, Silo, Ketajek, dan

[44] Wawancara dengan Ahmad Taufik, 5 Oktober 2013.

[45] Konflik tanah yang melibatkan petani dengan pihak PTP XXVII sudah berlangsung sejak lama. Pada tahun 1978-1979 para petani melakukan perlawanan terbuka dengan melakukan serangkaian aksi pembakaran gudang, perusakan gedung perkantoran dan kendaraan milik PTP serta aksi pengrusakan jalan. Konflik berawal dari redistribusi tanah oleh PTP yang dianggap tidak adil. Konflik lebih besar muncul kembali pada 1995, menyusul dikeluarkannya SK Kepala BPN/ Menteri Agraria No. 74/HGU/1994 dan No. 117/HGU/1995 yang memberikan perpanjangan pengelolaan tanah HGU kepada PTP XXVII untuk 25 tahun kedua (berlaku sampai 2019 dan 2020). Konflik terbuka yang melibatkan petani dan pihak PTP yang mendapat sokomgan dari pemerintah serta aparat keamanan baru berhenti setelah Pangdam V Brawijaya Jawa Timur (saat itu dijabat Mayjen. Hartono) pada 10 Agustus 1995, menyatakan persoalan tanah HGU ini berada dalam keadaan *status quo* (ibekukan). Ipong S. Azhar, *Radikalisme Petani Masa Orde Baru,* 1999, hal., 12-13..

beberapa kawasan lain di Jember, meledak kembali. Para petani melakukan gerakan radikal dengan membakar gudang dan pabrik tembakau, merusak lahan perkebunan, dan membakar mobil milik PTPN[46].

Sadar bahwa posisinya semakin rawan, rezim Orde Baru pun bersama kelompok rezimisnya meningkatkan usahanya dalam mengonsolidasikan kembali kekuasaannya, dari hulu (pusat) sampai hilir (daerah), secara sentralistik. Melalui jaringan patronasenya[47], Soeharto meneguhkan orang-orang *inner crcle*-nya untuk tetap bisa mengontrol pos-pos strategis di birokrasi pemerintahan, parlemen, militer, kepolisian, dan lembaga-lembaga negara. Kader-kader dari Golkar, militer, dan birokat rezimis, tetap menjadi pilihan utama untuk ditempatkan pada pos-pos strategis tersebut. Semuanya itu dimaksudkan untuk memastikan agar stabilitas pemerintahan dan kekuasaan Orde Baru di semua tingkatan, dapat terjaga dengan baik.

Winarno tercatat sebagai kepala daerah yang mendapatkan mandat dari rezim Soeharto untuk mengendalikan situasi sosial-politik di Jember. Dia menduduki jabatan Bupati Jember (periode 1994-1999) menggantikan dan sekaligus meneruskan kepemimpinan koleganya, Priyanto Wibowo (1989-1994), yang sama-sama berasal dari militer Orde Baru. Dominasi rezim Soeharto atas sistem perpolitikan yang ada, memuluskan setiap jalan bagi konstelasi dan pertarungan dalam memenangkan pemilihan kepala

---

[46] Wawancara dengan Abd. Qodim dan Siswanto, 30 Mei 2013.

[47] Suatu sistem patronase yag luas dan kompleks, yang dipersonifikasikan Soeharto sendiri, dengan poros yang terletak di Cendana. Sistem patronase ini menjalar dan menembus ke semua lapisan masyarakat dari Jakarta hingga provinsi-provinsi, kabupaten-kabupaten, kota-kota, dan bahkan desa-desa. Penopang jarigan ini adalah gabungan dari pejabat-pejabat tinggi negara, birokrat-birokrat kecil lokal, kapitalis nasional dan lokal, para perantara dan bandar politik yag sangat ahli, tokoh-tokoh informal loka, para pejabat militer, serta gerombolan bonek dan kaum preman di luar jalur resmi. Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto,*Jakarta: LP3ES, 2005, hal. 260.

daerah melalui pemungutan suara di DPRD. Sebagai kekuatan politik dominan di parlemen (fraksi Golkar dan ABRI), hampir tidak ada satu kekuatan politik lain yang dapat menyaingi rezim Soeharto dalam Pilkada.

Melalui instrumen negara itulah (terutama birokrasi dan militer), rezim Soeharto mengambil strategi koersif untuk meredam gejolak sosial yang berasal dari aktivis-aktivis gerakan pro-demokrasi. Secara cerdas, Soeharto memainkan kartu Islam dengan menghadap-hadapkan kelompok Islam konservatif (terutama ICMI) dengan kelompok Islam sipil yang moderat dan liberal. Kebijakan baru tentang Islam pun lantas didasarkan pada suatu pandangan bahwa Soeharto bisa menetralisasi gerakan-gerakan prodemokrasi dengan memobilisasi kalangan muslim konservatif untuk mendukungnya. Daripada berupaya mengkooptasi arus utama Islam, Soeharto memilih mengerahkan energinya kepada kalangan muslim konservatif dalam rangka menjual patronase dengan imbalan bantuan mereka dalam meredam kalangan oposan. Strategi "pecah belah dan kuasai" yang sejak lama digunakan Soeharto, kemudian direproduksi kembali[48].

Tindak kekerasan Orde Baru tidak hanya ditujukan ke kalangan elit NU, tetapi juga massa Islam tradisionalis di tingkat bawah (akar rumput). Menurut beberapa informan, kasus-kasus kekerasan di berbagai daerah mulai dari kerusuhan anti-Kristen dan anti-Cina di Situbondo[49], penculikan aktivis[50], pembunuhan dukun santet di

---

[48] Robert W. Hafener, *Civil Islam Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* Yog-yakarta: LKiS, 2001, hal., 281.

[49] Kerusuhan Situbondo terjadi pada 10 Oktober 1996. Kerusuhan yang terjadi kurang dari 12 jam itu menyebabkan 25 sekolah Kristen dan gereja hancur, 5 orang terbunuh, dan belasan toko Cina dirusak. Populasi penduduk Situbondo umumnya terdiri atas orang-orang imigran dari Madura. Orang-orang Madura di Situbondo sangat terkenal kesetiaannya terhadap NU dan Islam tradisional. Konon, Situbondo adalah daerah ketegangang antara kepmimpinan Abdurrahman Wahid yang mencerahkan dan orang-orang NU yang benar-benar konservatif dan membahayakan. Robert W. Hefner, *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di*

Banyuwangi, Jember dan sekitarnya, dinilai sebagai aksi teror yang dilakukan rezim berkuasa dengan tujuan untuk melemahkan kekuatan gerakan demokrasi yang dilancarkan Abdurrahman Wahid. Menurut Nur Hasan, kasus-kasus kekerasan sosial itu tidak lebih sebagai *akal-akalan*-nya pemerintah Orde Baru untuk menjatuhkan dan menjauhkan NU (Abdurrahman Wahid) dari basis massanya[51]. Pesan yang hendak disampaikannya sangat jelas bahwa Abdurrahman Wahid dan NU tidak lagi mampu menjamin keamanan warganya[52]. Perlawanan yang dilakukan Abdurrahman Wahid hanya berujung pada kesengsaraan warga NU. Melalui tindakan kekerasan itulah, rezim Soeharto berkepentingan agar warga NU membenci dan tidak loyal lagi terhadap kepemimpinan Wahid di NU[53].

Sejumlah kalangan intelektual dan aktivis populis NU di Jember sadar betul bahwa aksi teror dan kekerasan yang dilancarkan Orde Baru telah memberikan efek psikologis yang luar biasa. Tidak sedikit dari para ulama yang mulai bimbang terhadap

---

Indonesia, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal., 317.

[50] Ketika misteri Situbondo belum terbongkar, pada Oktober dan November 1996, ada informasi bahwa anak-anak muda NU Jawa Timur yang terlibat kerusuhan ditahan dan disiksa oleh aparat keamanan, bahkan salah seorang di antaranya mati dalam tahanan. Yang juga tak kalah mengherankan adalah laporan itu dibicarakan pada saat keadaan benar-benar mencurigakan. Bahkan ada kaset rekaman wawancara Ahmad Shiddiq dengan seorang tahanan yang akhirnya mati ditahanan. Ia mengatakan bahwa ia disiksa oleh aparat keamanan yag beragaman Kristen. Akan tetapi, pemimpin NU di Situbondo meyakini bahwa informasi itu dimaksudkan untuk meningkatkan sentimen anti-Kristen di kalangan orang-orag NU, terutama kelas bawahnya. Robert W. Hefner, *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* Yogyakarta: LKiS, 2001, hal., 320.

[51] Wawancara dengan Nur Hasan, 14 Juli 2013.

[52] Menurut Hefner, tindakan negara yang tidak beradab *(uncivilized)* ini, memiliki tujuan untuk menjelaskan bahwa Abdurrahman Wahid tidak mampu mengontrol para pendukungnya dan klaim bahwa NU sangat toleran dan demokratis adalah bohong belaka. Robert W. Hefner, *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* Yogyakarta: LKiS, 2001, hal., 318-320

[53] Wawancara dengan Nur Hasan, 14 Juli 2013.

kepemimpinan Abdurrahman Wahid dalam NU. Intervensi yang dilakukan negara dengan memanfaatkan orang-orang dalam NU sendiri, semakin memecah belah warga NU di berbagai daerah. Menurut K.H. Muhid Muzadi, para kyai Jember yang masih memiliki pandangan keagamaan konservatif, menunjukkan sikap antipatinya terhadap *tingkah polah* (baca: perilaku) Abdurrahman Wahid. Sebab, perbuatan Abdurahman Wahid dinilai telah menurunkan citra dan martabat para ulama dan juga NU[54].

Di luar itu, sejumlah ulama dan intelektual NU Jember (seperti K.H. Muhid Muzadi, K.H. Wasil Sarbini, K.H. Yusuf Muhammad, K.H. Imam Haromain, Nur Hasan, Ali Maskur Musa, Ahmad Taufik), tetap melakukan pembelaan terhadap Abdurrahman Wahid. Bagi para ulama, membela Abdurahman Wahid sama artinya dengan menyelamatkan kewibawaan NU. Bagi kelompok mudanya, keberpihakan mereka terhadap Abdurrahman Wahid dimaknai sebagai bagian dari perjuangan untuk mengawal gerakan demokratisasi dalam berhadapan dengan negara otoriter yang mendapatkan legitimasi dari kalangan Islam konservatif. Singkatnya, harkat martabat NU dan demokrasi dipertaruhkan[55].

Meskipun sejumlah kyai berhaluan moderat (K.H. Ahmad Shiddiq, K.H. Muhid Muzadi, K.H. Wasil Sarbini) melakukan pembelaan terhadap Abdurrahman Wahid, tetapi mereka juga memberikan masukan yang cukup berharga. Sadar bahwa warga NU banyak menjadi korban kekerasan rezim berkuasa, para kyai pun lantas menyarankan kepada Abdurrahman Wahid untuk menurukan sikap kerasnya terhadap rezim berkuasa. Strategi ini sekaligus untuk melemahkan kekuatan Islam konservatif agar tidak terlalu

---

[54] Dalam sebuah wawancara, K.H. Hamid Hasbullah termasuk ulama-intelek yang sangat tidak setuju dengan pemikiran liberal Gus Dur. Bahkan bersma-sama ulama sepemahaman, ia melakukan pertentangan terhadap Gus Dur dan anak-anak NU yang disebutnya Gus Durian. 14 Pebruari 2013.

[55] Wawancara Nur Hasan, 14 Juli 2013; Ahmad Taufik, 5 Oktober 2013; dan Abd. Qodim, 30 Mei 2013.

dominan mengitari Soeharto. Berdasarkan masukan para kyai itulah, Abdurrahman Wahid kemudian mengubah strategi perjuangan politiknya dengan cara menunjukkan sikap akomodatif dengan rezim Soeharto[56].

Pada 1996, Abdurrahman Wahid mulai memperlihatkan diri bergandengan tangan atau –meminjam istilah Muhid Muzadi— *runtang runtung* dengan Siti Hardiyati Rukmata (mbak Tutut). Kejadian ini dibaca warga NU Jember sebagai bentuk rekonsiliasi antara Abdurrahan Wahid (NU) dengan Soeharto. Padahal, apa yang dilakukan Abdurrahman Wahid itu, sebagaimana diutarakan K.H. Muhid Muzadi, merupakan strategi politik tingkat tinggi *(high politic)* untuk menyelamatkan warga NU dan sekaligus melindungi agenda perjuangan Islam sipilnya dari sikap represif Soeharto[57].

Bagi rezim Soeharto sendiri, sikap akomodatif yang ditunjukkan Abdurrahman Wahid (NU), dinilai memberikan dampak positif bagi kepentingan politiknya. Setidaknya, dominasi dan kontrol rezim Soeharto terhadap kekuatan-kekuatan sosial di berbagai daerah masih terjaga. Winarno yang bertanggung jawab untuk mempertahankan suara Golkar (kekuasaan Orde Baru) di Jember, terbilang sukses menjalankan tugasnya. Terbukti, pada pemilu 1997, suara Golkar di basis NU ini relatif masih stabil. Meskipun mengalami penurunan suara, tetapi perolehan jumlah kursi Golkar masih tetap sama[58].

---

[56] Wawancara dengan K.H. Muhid Muzadi, 1 Janurai 2013.

[57] Wawancara dengan K.H. Muhid Muzadi, 1 Januari 2013 dan Nur Hasan, 15 Mei 2013.

[58] Subadri Habib dkk., *Dewan Perwakilan Rakyat Daerah dalam Perkembangan Kabupaten Jember,* Jember: Sekretariat DPRD, hal., 554-639

Tabel 8
Hasil Pemilu Legislatif DPRD Tingkat II Kabupaten Jember

	Pemilu 1997		Pemilu 1992	
Parpol	**Suara**	**Kursi**	**Suara**	**Kursi**
PPP	501.891	14	365.785	11
Golkar	750.136	21	693.769	21
PDI	33.408	1	151.380	4

Data dari DPRD Dalam Perkembangan, 1970-1999

Pada 1998, ketegangan terbuka antara kelas menengah santri baru dalam NU dengan rezim Orde Baru kembali menguat seiring dengan perkembangan situasi sosial-politik di tanah air yang tidak kondusif akibat krisis ekonomi[59]. Sebagai konstituen terbesar dalam gerakan pro-demokrasi, mereka memanfaatkan betul momentum strategis ini sebagai katalis untuk mempertanyakan legitimasi Orde Baru dan membayangkan masa depan negara tanpa Soeharto. Kondisi inilah yang berperan dalam menggiring kelompok-kelompok oposan yang berserakan dalam suatu aliansi untuk menggalang aksi reformasi menentang rezim berkuasa.

Pada periode itulah, kelas menengah santri baru dari NU bersama-sama kekuatan sipil lainnya telah menampilkan diri –meminjam istilah Daniel S. Lev-- sebagai sumber utama desakan terhadap perubahan sosial, ekonomi, kultural dan politik. Mereka telah menunjukkan kepedulian yang tinggi dalam memperbaiki keadaan-keadaan yang diperjuangkannya dan memiliki prasarana yang dibutuhkan untuk mewujudkan perubahan dan

[59] Krisis keuangan di Indonesia pada diawali dengan adanya krisis kepercayaan. Pada mulanya Thailand melakukan depresiasi atas mata uangnya, bath, pada Juli 1997. Hal ini membawa efek menular sehingga Filipina dan Malaysia juga melakukan depresiasi terhadap mata uangnya. Lalu, para investor dan kreditor asing di Indonesia menjadi resah dan berebut menarik diri untuk menghindari efek penularannya ke Indonesia. Efek bola salju dari situasi ini melahirkan krisis ekonomi yang parah di Indonesia. Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa, Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20,* 2005, hal., 591.

melanggengkan suatu perjuangan berjangka panjang untuk hal itu[60].

Dalam konstelasinya dengan rezim berkuasa, unsur-unsur reformis dari kalangan kelas menengah santri baru mulai berhasil mendominasi ruang publik *(pubic sphere)* untuk memperkuat bangunan wacana kritis dan aksi sosial transformatif. Penolakan campur tangan IMF dalam menangani krisis ekonomi, menolak kebijakan mobil nasional, meminta predator ekonomi rakyat untuk diberangus, menuntut penghapusan Korupsi Kolusi Nepotisme (KKN), dan menuntut Soeharto turun dari jabatannya, merupakan wacana-wacana kritis yang mereka suarakan. Nada-nada protes terlihat dalam berbagai tulisan yang terbentang dalam spanduk. Statemen-statemen yang diwacanakan antara lain:

> "Bantuan Yes Kebijakan IMF No", "Bubarkan Mobnas", "Stop Rekayasa Pembangunan Ekonomi Rakyat", "IMF Bantuanmu Mencekik Rakyat Tidak Ada Kesejahteraan Tanpa Demokrasi", "Krisis Moneter Rakyat Merintih Penguasa Lari", dan lain-lain[61].

Kelas menengah santri baru dalam NU di Jember sadar betul bahwa gerakan reformasi yang mereka lakukan bersama-sama mahasiswa tidaklah cukup memadahi. Mereka pun memperluas gerakannya dengan melibatkan elemen-elemen *civil society* lainnya, terutama kalangan kyai. Dalam konteks sosial Jember, kyai dipandang sebagai tokoh agama yang memiliki posisi dan peran strategis dalam setiap proses perubahan sosial. Tanpa dukungan kyai, akan sulit bagi siapa pun untuk melancarkan gerakan perubahan sosial. Kyai dengan jaringan patronasenya, masih

---

[60] Daniel S. Lev, Kelompok Tengah dan Perubahan di Indonesia, dalam dalam Richard Tanter dan kenneth Young (ed.) *Kelas Menengah Indonesia,* Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 117 hal., 24.

[61] Subadri Habib dkk., *Dewan Perwakilan Rakyat Daerah dalam Perkembangan Kabupaten Jember,* Jember: Sekretariat DPRD, hal., 668.

dipandang memiliki kemampuan efektif untuk menjangkau dan memobilisir massa sampai ke tingkat bawah[62].

Terobosan yang dilakukan kalangan kelas menengah santri baru dalam NU membuahkan hasil menggembirakan. Gerakan mereka mendapatkan legitimasi dan dukungan dari berbagai kalangan sipil dengan latar sosial, ekonomi, politik dan keagamaan beragam, mulai dari ulama/kyai, tokoh masyarakat, aktivis organisasi non-pemerintah (ornop), kalangan profesional, dan aktivis mahasiswa. Secara bersama-sama, kekuatan-kekuatan sosial sipil dari NU, Muhammadiyah, Masyumi, Saburmusi, Lakpesdam, PMII, HMI, dan GMNI, bergabung dan membentuk sebuah wadah gerakan sosial bernama Foker (Forum Kerja Reformasi). Keberhasilan aktivis-intelegensia santri dalam menggalang aliansi kelas ini, tidak lepas dari kejelian mereka dalam memposisikan K.H. Yusuf Muhammad sebagai *topleader*-nya. Menurut Ahmad Taufik, sosok Gus Yus diakui memiliki kapasitas dan kapabilitas mumpuni untuk menjembatani berbagai elemen sipil yang memiliki latar ideologi, politik, paham keagamaan, dan orientasi gerakan yang berbeda-beda[63].

Dalam memori Ahmad Taufiq, periode 1997-1998-an merupakan masa-masa yang cukup menarik bagi kalangan pergerakan NU di Jember. Lebih detil ia menuturkan bahwa:

> Saat itu, terjadi pergulatan sosial dan gerakan kyai yang dinilainya sangat luar biasa. Yang paling menonjol ialah ketika terjadi alinasi antara kekuatan-kekuatan Islam sipil dalam membuat sebuah asosiasi bernama Foker (Forum Kerja Reformasi). Ini merupakan gagasannya para kyai bertemu dengan aktivis gerakan kemahasiswaan. Di dalamnya ada K.H. Yusuf Muhammad (Gus Yus), K.H. Luthfi Ahmad, K.H. Ha-

[62] Wawancara dengan Nur Hasan 15 Mei 2013; Abd. Qodim 30 Mei 2013; dan Syaikhu 29 April 2013.

[63] Wawancara dengan Ahmad Taufik, 10 Januari 2013.

mid Hasbullah (Gus Hamid), Madani Faruk (Gus Mamak), saya sendiri (Ahmad Taufiq), dan Siwi dari GMNI. Di tingkat mahasiswa ada Kiper (Komite Independen Pemantau Reformasi). Meskipun, tingkat konstelasi internalnya luar biasa, di mana persaingan peran di antara kyai sangat ketat, namun konstruksi *himmah* -nya sama yakni hasrat bersama untuk melakukan perubahan sosial. Saat itu, Gus Yus mengeluarkan sebuah statemen yang sangat menarik "kita nanti akan ketemu di istana"[64].

Secara tali temali, berbagai kekuatan sipil yang tergabung dalam Foker, ataupun kekuatan-kekuatan sosial yang bergerak sendiri-sendiri berdasarkan identitas kolektifnya, telah berkontribusi besar dalam memperkuat gerakan reformasi nasional. Jalinan kesamaan *(chain of equivalence)* di antara berbagai kelompok dengan latar yang beragam tersebut, tidak bisa dilepaskan dari resistensinya terhadap musuh bersama *(common enemy)* yakni rezim opresif Orde Baru[65]. Tuntutan reformasi menjadi wacana dominan yang disuarakan hampir seluruh elemen sipil. Meski demikian, penting pula disadari bahwa tidak semua elemen sipil berkepentingan terhadap perubahan sosial-politik demokratis. Tidak menutup kemungkinan pula terdapat elemen sipil yang terlibat dalam gerakan reformasi lebih berkepentingan untuk mendapatkan peluang-peluang ekonomi-politik secaralebih besar.

Jika dikritisi, formasi keinginan kolektif dalam gerakan reformasi memang bermula dari tuntutan partikular beberapa kelompok sosial seperti mahasiswa dan aktivis sosial lainya yang menuntut penyelesaian krisis ekonomi dan sekaligus krisis kepercayaan terhadap rezim berkuasa. Akan tetapi, dalam konteks negara otori-

---

[64] Wawancara dengan Ahmad Taufik, 10 Januari 2013.

[65] Er.nesto Laclau dan Chantal Mouffe, *Hegemoni dan Strategi Sosialis, Post Marxisme + Gerakan Sosial Baru,* Yogyakarta: Resist Book, 2008, hal., xxxvi-xxxvii.

ter, gerakan kelompok-kelompok sosial itu, dapat dimaknai pula sebagai gerakan anti-sistem (menolak sistem rezim yang represif). Dalam hal ini, tuntutan reformasi sejatinya memiliki dua dimensi, yakni partikularitas dan universalitas (anti sistem)[66].

Dalam perkembangannya, aksi-aksi sosial yang dilancarkan elemen mahasiswa dan masyarakat sipil lainnya di Jember –dan juga di daerah-daerah lain di Indonesia--, berkontribusi penting dalam memperluas dan memperkuat gerakan reformasi nasional yang berujung pada lengsernya Soeharto. Aksi-aksi inovatif yang diciptakan kelompok-kelompok sipil (kapasitasnya sebagai aktor politik) terbukti berhasil mendesakkan perubahan sosial-politik yang ditandai oleh jatuhnya Soeharto (Orde Baru)[67]. Meskipun demikian, bukan berarti kreativitas elemen sipil menjadi satu-satunya faktor penentu perubahan. Krisis ekonomi-politik dapat diidentifikasi sebagai dimensi struktural yang turut berkontribusi pula dalam mendorong lengsernya Soeharto. Bahkan, pandangan strukturalis lebih mempercayai bahwa lengsernya Soeharto bukan karena desakan gerakan aktor-aktor reformasi, meainkan lebih disebabkan adanya krisis ekonomi yang tidak bisa dikontrol oleh negara.

[66] Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, *Hegemoni dan Strategi Sosialis, Post Marxisme + Gerakan Sosial Baru,* Yogyakarta: Resist Book, 2008, hal., xxxvi-xxxvii.

[67] Salah satu ciri pokok dari wacana transisi demokrasi ialah bahwa teori ini cenderung berbasis aktor dan sangat bersifat voluntaris, dengan menekankan unsur-unsur kebetulan (accidents), pilihan aktor dan dilema etis yang muncul dalam periode ketidakpastian politik yang terbatas. Pendekatan ini juga cenderung bersifat state-centric karena memberikan perhatian yang besar terhadap kekuasaan rezim otoriter. Baca Guillermo O'Donnell dan Philipe C. Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions aout Uncertain Democracies.* Baltimore: Jhons Hopkins University Press, 1986, hal., 3.

Bab **5**

Merosotnya Pengaruh Politik Kelas Menengah NU Progresif: Rezim Ologarki dan Stagnasi Demokrasi Pasca Orde Baru

Keterlibatan kelas menengah muslim di Indonesia, terutama dari kalangan *nahdliyin,* bersama-sama elemen *civil society* lainnya dalam mempromosikan ide-ide Islam demokratik dan pelengseran rezim otoritarianisme Soeharto, tidak serta merta menjadikan mereka sebagai kekuatan progresif yang memiliki *power* dan keleluasaan untuk menentukan arah dan format demokrasi pasca Orde Baru. Ruang pasca Orde Baru –dikenal pula dengan beberapa sebutan seperti era reformasi, era transisi demokrasi, era keterbukaan, dan lainnya-- segera berubah menjadi medan perjuangan *(champ)* bagi kelompok-kelompok sosial[1]. Dalam ruang baru ini-

[1] Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu", dalam *Basis* Nomor 11-12 Tahun ke-52, November-Desember, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal., 2.

lah, beragam agenda yang berbeda dan berlawanan saling bersaing, termasuk agenda perubahan dan demokratisasi yang diperjuangkan oleh kelas menengah NU progresif.

Memperebutkan kendali kekuasaan negara agar tidak kembali didominasi oleh rezim oligarkis, merupakan salah satu agenda penting dari perjuangan kelas NUprogresif[2]. Meski demikian, tidak bisa ditutup-tutupi pula jika gerakan perpolitikan mereka juga berkelindan erat dengan kepentingan untuk mengontrol sumberdaya ekonomi-politik yang berasal dari institusi-institusi negara. Bahkan corak kepentingan kedua, tampaknya jauh lebih menonjol jika dibandingkan dengan kepentingan pertama.

Sementara itu, keterlibatan kelas menengah NU progresif dan juga kelas-kelas sosial lainnya dalam medan pertarungan kekuasaan tidak bisa dilepaskan dari dimensi modal *(capital)* –sosial, material, kultural, dan simbolik. Mengikuti pandangan Bourdieu, posisi dan strategi masing-masing aktor akan sangat tergantung pada besar kecilnya kepemilikan modal dan juga struktur modal dalam posisinya di lingkup sosial[3]. Permainan yang muncul pun

---

[2] Kalangan aktivis yang menjadi informan penelitin ini menjelaskan bahwa persaiangan untuk memperebutkan akses dan kontrol kekuasaan negara demi mewujudkan kepentingan rakyat hukumnya *fardlu 'ain*. Setidaknya terdapat tiga isu penting yang menjadi tema diskursus kalangan aktvis pasca reformasi adalah, pertama, merebut kembali kendali negara demi membela hak-hak rakyat dengan memastikab bahwa institusi politik ini melindungi dan menjamin hak-hak publik (sosial, ekonomi, budaya, politik dan lain-lain); kedua, memperkuat organisasi *civil society* dan melakukan protes sosial untuk mengawal kebijakan negara agar pro kepentingan rakyat; ketiga, mengembangkan counter discourse atas dominasi dan hegemoni diskursus kalangan Islamis, rezimis, dan neoliberalis terhadap demokrasi, *good governance,* dan *civil society*. Disarikan dari wawancara dengan Abd. Qodim, 30 Mei 2012, 7 Juni 2012; M.N. Harisudin, 1 Juli 2012; Nur Hasan, 15 Mei 2012, dan sejumlah aktivis NU lainnya.

[3] Secara lebih detil Bourideu menjelaskan bahwa "...............hubungan antara posisi yang diduduki di dalam distribusi sumber yang aktif atau menjadi aktif, efektif, seperti kartu as dalam permainan kartu, di dalam persaingan untuk mengambil alih benda-benda langka di dalam universum sosial ini.............Kekuasaan fundamental ini adalah modal ekonomi (dalam bentuk yang berbeda-beda),

bisa mengubah, memperkuat, membalikkan hubungan-hubungan kekuasaan *(power relation)* melalui perjuangan dan pertarungan secara terus menerus[4].

Pada umumnya, aktor sosial yang menempati posisi dominan memilih strategi mempertahankan. Demi keuntungan perjuangannya, para aktor sosial memiliki kecenderungan untuk mengubah aturan main *(rule of game)*, bisa dengan mendeskreditkan bentuk-bentuk modal yang menjadi tumpuan kekuatan lawan, strategi ini terutama dipakai oleh mereka yang didominasi. Setiap pelaku akan berusaha mempertahankan dan memperbaiki posisinya, membedakan diri, dan mendapatkan posisi-posisi baru. Dalam konteks demikian ini, perjuangan untuk memperebutkan posisi dan pengelompokan, mengandaikan suatu pertarungan sosial dalam ranah simbolik *(symbolic struggels)*[5].

A. Konsolidasidan Konstelasi Kekuasaan Era-era Awal Transisi Demokrasi Pasca Orde Baru: 1999-2005

Kemampuan unsur-unsur progresif dari kelas menengah NU (dalam aliansinya dengan unsur-unsur reformis dari luar NU) untuk mengonsolidasikan kekuatan sosialnya ke dalam sebuah blok

---

modal kultural, modal sosial, dan modal simbolik, yang merupakan bentuk yang diambil berbagai spesies modal ketika modal itu dipandang dan diakui sebagai sah. Dengan demikian, agen-agen disebarkan di dalam raung sosial secara keseluruhan dalam dimensi pertama menurut volume kapital yang dimilikinya dan dalam dimensi kedua menurut struktur modalnya, yaitu bobot relatif dari spesies modal yang berbeda-beda, ekonomis dan kultural, di dalam volume keseluruhan asetnya. Baca Pierre Bourdieu, *In Other Words, Essays Toward a Reflexive Sociology,* Polity Press, 1990, hal., 127.

[4] Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan", dalam *Basis* Nomor 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari 2002, hal., 11-12.

[5] Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu", dalam *Basis* Nomor 11-12, Tahun Ke-52, November-Desember. Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal., 14-15.

reformasi, tidak berlangsung lama. Solidaritas aksi reformasi yang melibatkan aliansi longgar sejumlah kekuatan sipil dengan latar sosial, agama, ideologi, dan politik yang beragam, tidak lagi dapat dipertahankan. Alih-alih asosiasi sipil seperti Foker (Forum Kerja Reformasi) atau Fordem (Forum Demokrasi), semakin berkembang menjadi sebuah kekuatan *civil society*reformis yang semakin koheren dan solid dalam memperjuangkan agenda reformasi, kenyataannya justru terfragmentasi ke dalam berbagai kelompok sosial.

Setalah lengsernya Soeharto, sejumlah intelektual dan aktivis NU populis yang tergabung dalam Foker maupun Fordem, cenderung memilih kembali ke komunitas primordialnya daripada mempertahankan 'aliansi sipil' lintas kelas dan identitas untuk mendesakkan agenda-agenda reformasi. Setiap kelompok sosial berusaha untuk mengonsolidasikan kekuatannya berbasis identitas sosial, kultural, agama, dan kepentingan politik. Pada era-era awal pasca reformasi yang berhasil menumbangkan Soeharto inilah, semangat primordialisme ataupun politik aliran berbasis etno-religius seolah mendapatkan wadahnya kembali[6].

Tidak bisa ditutup-tutupi pula jika masing-masing dari unsur-unsur reformis kelas menengahsantri, mempersiapkan diri untuk memasuki arena pejuangan *(champ)* baru pasca Orde Baru. Masing-masing dari mereka, terlihat berhasrat untuk memanfaatkan peluang kebebasan pasca Orde Baru, terutama untuk kepentingan komunalnya.Akibatnya, ruang publik pasca Orde Baru pun segera sesak dengan kemunculan kekuatan-kekuatan sosial-politik dengan agenda, kepentingan, dan orientasi perjuangan politik yang berbeda-beda dan bahkan berlawanan[7]

---

[6]Marx R. Woodward, "Indonesia, Islam, and the Prospect for Democracy", *SAIS Review,* Volume 21, Number 2, Summer-Fall. The Johns Hopkins University Press., 2001, hal. 30.

[7] Kenyataan di atas seolah mengoreksi pandangan yang menyatakan ke-

1. Patronasedan Politik Identitas

Satu bentuk konsolidasi kekuatan dari masing-masing kelompok umat Islam dapat dicermati dari pembentukan blok kekuatan politik baru. Hanya saja, pilihan yang kemudian diambil kelas menengah santri dari berbagai kelompok bukan dengan cara membentuk sebuah federasi politik Islam berdasarkan kesamaan ideologi keagamaan seperti saat mereka mendirikan Masyumi[8] apalagi berlandaskan kepentingan kolektif yang didasarkan pada agenda reformasi. Pengalaman traumatik sebagian kelompok umat Islam, ketika bergabung dengan Masyumi[9], menjadi alasan tersendiri bagi mereka untuk tidak lagi berinisiatif membentuk satu federasi politik.

Sebaliknya, setiap kelompok dari kelas menengah santri cenderung memilih untuk mereorganisasi kekuatan politiknya berbasis identitas keagamaan Sebagaimana diketahui, kalangan intelektual Muhammadiyah menggagas pembentukan Partai Amanat Nasional (PAN). Sayap intelektual Islam modernis kon-

---

kuasaan negara merosot berarti kekuasaan *civil society* semakin kuat. Apa yang terjadi pasca jatuhnya Soeharto adalah negara yang jauh lebih lemah, namun posisi *civil society* sendiri tidak luput dari perpecahan. Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan............................,* hal., 41.

[8] Masyumi didirikan atas dasar prinisp bahwa umat Islam Indonesia seharusnya menyatuka aspirasi politiknya serta melaksanakan perjuangannya melalui partai tunggal. Partai ini menjadi kekuatan politik terbesar di Indonesia pada akhir 19-40-an dan awal 1950-an. Partai ini juga merupakan partai yang paling heterogen dan longgar ikatannya. Anggotanya dipersatukan oleh gagasan Islam terpadu, meskipun keragaman kebijakan dan doktrinnya sangat jelas terlihat. Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama....................,* hal., 97-98.

[9] Sebagaimana pengalaman K.H. Muhid Muzadi yang mnuturkan bahwa selama di Masyumi NU itu terasa tidak ada. Rasa ke-NU-an saya pun seperti hilang. Maka dari itu, saya bersama tokoh-tokoh NU lain di Jember mendukung sepenuhnya NU untuk menyalurkan aspirasi politiknya dengan cara menjadi partai politik sendiri, keluar dari Masyumi. Alasan semacam ini pula yang dijadikan dasar para ulama NU di Jember untuk mengusulkan kepada NU nasional agar membentuk partai politik sendiri setelah lengsernya pak Harto. Wawancara, tanggal 1 Pebruari 2013.

servatif lainnya (eks-Masyumi) merekonstruksi kekuatan politik lamanya dalam format partai politik baru, yakni Partai Bulan Bintang (PBB)[10]. Intelektual santri dari beragam latar keislaman yang sejak awal sudah aktif di Partai Persatuan Pembangunan (PPP)[11], memilih tetap berkiprah di parpol berlambang Ka'bah. Intelektual santri berbasis kelompok studi Gerakan Tarbiyah mendirikan Partai Keadilan (PK). Sebagian santri lainnya mendirikan beragam partai politik dengan asas dan basis massa Islam[12], memilih bertahan dan bergabung dengan kekuatan-kekuatan politik lama (Golkar dan PDI) serta mencari peluang-peluang yang tersedia di sejumlah partai politik baru yang banyak bermunculan[13].

---

[10] PBB berusaha menempatkan diri sebagai partai penerus Masyumi dan berusaha mendapatkan dukungan anggota-anggota jaringan komunitas Masyumi lama. PBB menyangkal bahwa ia berusaha mengubah Indonesia menjadi negara Islam formal, tapi mendukung penerapan peraturan-peraturan baru untuk mencerminkan nilai-nilai Islam, seperti dimasukkannya kembali Piagam Jakarta dalam Undang-Undang Dasar. Julie Chernov Hwang, *Umat Bergerak...................,* hal., 116.

[11] Pasca Orde Baru PPP berusaha mengubah citra diri untuk memasarkan diri sebagai partai Islamis yang paling mampu mewakili kepentingan semua muslim Indonesia. Ia berusaha melepaskan citranya sebagai partai Islam institusional dari rezim Soeharto dan mengadopsi kembali Islam sebagai ideologinya dan Ka'bah sebagai lambangnya. Julie Chernov Hwang, *Umat Bergerak...................,* hal., 116.

[12] Pada 1999, terdapat 41 partai Islam yang masing-masing memiliki asas, basis massa, dan tujuan yang mirip. Dari segi asas partai, misalnya, PSII (Partai Sarekat Islam) 1905, PSII (Partai Sarekat Islam), PPP, PMB (Partai Masyumi Baru), PUI (Partai Umat Islam), dan PBB (Partai Bulan Bintang) sama-sama menjadikan al-Qur'an dan al-Hadis sebagai asas meski dinyatakan dengan sebutan berbeda. Sedangkan 8 partai lainnya seperti PUMI (Partai Umat Muslimin Indonesia), Partai Suni (Solidaritas Uni Indonesia), PNU (Partai Nahdlatul Ummah), PCD (Partai Cinta Damai), PKU (Partai Kebangkitan Umat), PAY (Partai Abul Yatama), PKB (Partai Kebangkitan Bangsa), masing-masing menyebut Pancasila sebagai dasar, namun tetap membawa simbol Islam.

[13] Sekitar 150 partai atau lebih dibentuk dari tahun 1998 hingga 1999, meski hanya 48 partai saja yang akhirnya memenuhi kriteria untuk bersaing dalam pemilihan umum Juni 1999.

Bagaimana halnya dengan respon kelas menengah NU di Jember terhadap peluang-peluang politik pasca reformasi ? Tidak jauh beda dengan kelompok-kelompok sosial-keagamaan lainnya, kelompok borjuasi santri tradisionalis juga mengambil pilihan sama untuk terlibat dalam pembentukan partai politik yang kemudian dikenal dengan nama Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Di luar PKB sendiri, terdapat sejumlah partai politik yang mengambil identitas NU di antaranya ialah Partai Kebangkitan Ummah (PKU), Partai Nahdlatul Ummah (PNU), Partai Sunni (Solidaritas Uni Indonesia), dan lain-lain. Munculnya beragam parpol berbasiskan NU –ataupun berbasiskan agama pada umumnya— seakan mengafirmasi fakta bukan sekedar pluralitas, melainkan fragmentasi politik dikarenakan adanya perbedaan dan kontradiksi kepentingan, objektif maupun subjektif[14], di kalangan santri.

Secara objektif, kemunculan partai berbasis agama dapat dipahami sebagai respon santri terhadap peluang-peluang yang tersedia dan sekaligus bentuk partisipasi mereka dalam menentukan arah perpolitikan pasca Orde Baru. Secara subjektif, pembentukan partai politik tidak bisa dilepaskan dari kepentingan-kepentingan komunal. Mengikuti pandangan Smith, partai-partai berbasis agama muncul sebagai respon terhdap konflik laten dan aktual yang terjadi dalam masyarakat plural agama demi melindungi kepentingan-kepentingan komunal. Komunitas agama menjadi terpolitisasi dalam situasi-situasi konflik, kendati isu-isu

---

[14] Mengikuti pandangan Marx, terdapat tiga sumber polarisasi dan sekaligus kristalisasi yang membuat elit-elit NU membentuk beragam partai politik. *Pertama,* adanya kontradiksi kepentingan objektif kelompok yang berpunya dengan kelompok yang tidak berpunya (kontradiksi kelas), *kedua,* kontradiksi kepentingan objektif itu sangat mungkin dibayangkan sebagai kontradiksi subjektif oleh anggota kelas yang bersangkutan (antagonisme kelas), dan *ketiga,* antagonisme itu mungkin akan terwujud di bidang ekonomi, politik dan ideologi. Baca Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial....................,* hal., 201.

yang sebenarnya lebih bersifat sosial, politik, dan ekonomi[15].

Dilihat dari latar politiknya, mereka yang mendirikan partai politik di luar PKB umumnya merupakan figur-figur yang secara ideologi dan politik berseberangan haluan dengan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang dikenal liberal-progresif. K.H. Yusuf Hasyim yang kerap berseberangan dengan Gus Dur memilih jalan sendiri dengan mendirikan PKU. Abu Hasan yang terlibat rivalitas terbuka dengan Gus Dur sejak Muktamar Cipasung juga mendirikan Partai Suni. Sedangkan, mereka yang mendirikan PKB merupakan politisi, aktivis, dan ulama yang relatif tidak berseberangan dengan Gus Dur[16].

Penting dicatat bahwa keinginan kelas menengah NU untuk membentuk partai politik bukan tanpa perdebatan *(discourse)*. Diskursus tidak sebatas berangsung di tingkat pusat dan didominasi elit-elit NU nasional, melainkan juga melibatkan intelektual dan aktivis NU di berbagai daerah, termasuk di Jember. Dari serangkaian perdebatan, arus *mainstream* memang menghendaki agar NU ikut *cawe-cawe* (baca: terlibat) dalam membidani lahirnya sebuah partai politik, tanpa harus mengubah statusnya menjadi organisasi politik. Sebab, menjadikan NU sebagai partai politik sudah pasti bertabrakan dengan *khittah*[17].

Sebenarnya, pelibatan kelembagaan NU dalam pembentukan partai politik lebih dimaksudkan untuk menghindari perpecahan dan sekaligus mengonsolidasikan kembali kekuatan NU secara lebih utuh. Namun prakteknya tidaklah mudah mengingat aspirasi dan kepentingan politik warga NU sangatlah beragam dan bahkan berbenturan. Bagi kelompok yang sevisi dengan Gus Dur sepakat jika NU membidani lahirnya partai politik yang

---

[15] Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa..................,* hal., 403.

[16] Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok NU Progresif..................,* hal., 368.

[17] Wawancara K.H. Muhid Muzadi, 1 Januari 2013; dan Ahmad Taufik, 10 Januari 2013.

inklusif namun tetap merepresentasikan wadah perjuangan kalangan kaum tradisionalis. Tetapi, bagi kelompok yang berseberangan dengan Gus Dur justru mengkritik keterlibatan NU dalam pembentukan partai politik karena dinilai dapat memecah-belah warga NU yang aspirasi politiknya tidaklah seragam[18].

Menariknya lagi, wacana pembentukan partai politik tidak hanya didominasi kalangan kelas menengah NU yang berorientasi pada perpolitikan praktis. Mereka yang selama ini *concern* memperjuangkan visi Islam demokratik pun (seperti K.H. Ahmad Shiddiq, K.H. Muhid Muzadi, K.H. Yusuf Muhammad, K.H. Wasil Sarbini, dan sejumlah intelektual muda NU lainnya) banyak yang berpartisipasi pula dalam pembentukan partai politik[19]. Menurut mereka, keberadaan partai dianggap sebagai modal yang cukup vital dalam memperkuat daya tawar politik NU untuk kepentingan jangka pendek ataupun jangka panjang. Tidak asal partai politik, mereka menghendaki sebuah format partai yang benar-benar inklusif[20], pluralis, dan berwawasan kebangsaan. Dalam terminologi K.H. Muhid Muzadi, bukan partai Islam namun partai yang didorong, dimotivasi, dan

---

[18] Wawancara K.H. Muhid Muzadi, 1 Januari 2013; Afton Ilman Huda, 16 Juli 2012; Ahmad Taufik, 10 Januari 2013.

[19] Islam demokratis memiliki cita-cita perwujudan masyarakat sipil kuat yang dapat mengimbangi setiap kekuasaan yang bersaing *(countervailing)* dalam sebuah negara dan masyarakat. Dalam mewujudkan cita-citanya itu, Islam demokratis menekankan bahwa demokrasi formal tidak bisa bertahan kecuali kekuasaan pemerintahan dicek oleh asosiasi kewargaan yang kuat. Disebutkan, pada saat yang sama asosiasi kewargaan dan budaya demokrasi tidak bisa berkembang kecuali dilindungi oleh sebuah negara yang menghormati masyarakat dengan memegang komitmennya terhadap supremasi hukum. Robert W. Hefner, *Civil Islam..................,* hal., 33-34.

[20] Sistem politik yang sebaiknya diterapkan di Indonesia adalah sistem yang tidak hanya baik untuk umat Islam, tetapi juga sekiranya akan membawa kebaikan untuk semua anggota masyarakat Indonesia. Karena sejatinya agama dalam keasliannya tidak memaksakan atau memperjuangkan suatu sistem sosial-politik yang inklusif. Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam di Era Reformasi,* Jakarta, Paramadina, 1999, hal., 52-55.

dituntun oleh langkah-langkah *diniyyah* (keislaman)[21].

Secara relasional, keinginan agen Islam sipil dari kelas menengah NU untuk terlibat dalam pembentukan partai politik, tidak bisa dipisahkan pula dari konstelasinya dengan berbagai kekuatan sosial-politik yang ada. Di lingkungan internal NU sendiri, imaginasi mereka untuk membentuk partai politik yang terbuka, pluralis dan demokratis, harus bersaing dengan kesadaran sesamanya dengan banyak citraan, --terutama citra-citra yang berasal dari para politisi berorientasi perpolitikan praktis, kelompok Islam konservatif dan Islam politik yang lebih berorientasi pada Islamisasi daripada demokratisasi. Belum lagi citra-citra yang tumpang tindih dari kehidupan sehari-hari yang berasal dari faktor jenis kelamin, usia, tanggung jawab keluarga, etnis, latar pesantren, dan seterusnya[22].

Di luar itu, kelas menengah NU juga harus bersinggungan dengan sejumlah kekuatan sosial-politik (lama maupun baru) dengan agenda, orientasi dan kepentingan yang kontradiktif. Kekuatan-kekuatan sosial-keagamaan dengan ideologinya yang moderat (Muhammadiyah), konservatif (ICMI/FPI), dan fundamentalis (KAMMI/ Gerakan Tarbiyah), juga terlibat dalam pembentukan partai politik ataupun berafiliasi dengan kekuatan politik yang ada. Tidak ketinggalan, aktor-aktor politik lama yang dibesarkan di bawah jaringan patronase Orde Baru, masih berhasrat untuk mereorganisasi kekuatannya. Tampaknya, menurunnya kekuasaan pemerintah pusat, telah membuka lahan subur bagi munculnya kembali permusuhan-permusuhan yang sekian lama tertekan[23].

Menguatnya pola relasi sosial yang diwarnai perbedaan dan

---

[21] Wawancara dengan K.H. Muhid Muzadi, 1 Pebruari 2013.

[22] Michael Mann, Sources of Variation in Working Class Movement in Tweintieth-Century Europe, *New Left Review,* Juli/Agustus 1995, hal., 19.

[23] Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan....................,* hal., 3.

ketegangan itulah, yang turut membentuk kristalisasi NU dalam mendirikan partai politik. Walaupun tidak sampai mengkristal ke dalam satu blok kekuatan politik kohesif, lahirnya sejumlah partai politik yang mengambil identitas NU (PKB, PKU, PNU, Partai Suni), tidak bisa dilepaskan dari tumbuhnya –meminjam istilah Brown-- kesadaran kelas dan sekaligus kesadaran identitas[24] sebagai respon terhadap konflik internal maupun eksternal yang mereka hadapi pasca Orde Baru. Kesadaran semacam inilah yang melahirkan –meminjam terminologi Marx— *kelas untuk dirinya sendiri* yang dalam derajad tertentu mampu menyatukan dan memperjuangkan kepentingan mereka bersama[25].

Di luar wacana *mainstream* pembentukan partai politik, terdapat sejumlah kecil unsur-unsur kritis dari kelas menengah NU yang menghendaki agar NU tetap menjaga otonomi dan independensinya. Menurut mereka, NU tidak perlu terlibat dan melibatkan diri dalam pembentukan partai politik. Lebih baik NU konsisten mengawal transisi demokrasi melalui penguatan *civil society*. Meskipun pembentukan partai politik bukan merupakan pelanggaran terhadap *khittah*, namun tindakan itu dinilai dapat mempengaruhi gerakan sosial NU pasca *khittah* dari semula bercorak *societycentered* menuju *statecentered.* Tidak ada jaminan jika partai politik yang didirikan NU itu, benar-benar dapat berfungsi menjadi instrumen politik untuk memperjuangkan kepentingan NU, apalagi kepentingan reformasi[26].

---

[24] Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan.........................,* hal., 16.

[25] Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial,* Jakarta: Prenada Media, 2004, hal., 201.

[26] Sebagaimana dikemukakan Nur Hasan bahwa apa yang sudah ditetapan NU menjadi pilihan politik tahun 1984 itu, sudah tepat. NU tidak perlu memiliki kendaraan politik formal. Kalau NU tidak memiliki gerbong politik yang khusus, maka ia akan lebih fleksibel dalam memberikan ruang gerak kader-kadernya yang semakin banyak. Problemnya tinggal bagaimana memanage kader NU yang berada di berbagai gerbong perpolitikan itu. Harus diakui bahwa parpol memang memang satu pilar penting bagi penyaluran aspirasi dan kepentingan politik warga

Dalam kritik elemen reformis dari kelas menengah NU, kehadiran PKB justru berpotensi menyeret NU masuk ke dalam pusaran konflik kepentingan politik yang bercorak pragmatis. Meskipun kehadiran PKB dipandang sebagai bentuk institusionalisasi yang wajar dari gerakan-gerakan sosial yang dilancarkan NU sebelumnya, namun begitu ide-ide yang mendasari gerakan itu diformalisasikan dalam struktur politik yang mapan, apapun maksud dan tujuannya, akan berimplikasi pada tereduksinya ruang ekspresi dan karakter dari gerakan sosial dengan wataknya yang liberal-progresif. Pembentukan PKB telah mentransformasikan gerakan-gerakan sosial-politik NU sebelumnya menjadi kelompok kepentingan[27]. Dengan menjadi kelompok kepentingan, NU/PKB mau tidak mau harus beradabtasi dengan struktur kekuasaan yang ada. Hal inilah yang pada akhirnya akan melumpuhkan kekuatan dinamis dari gerakan sosial ataupun kultural NU[28].

2. Ikhtiar Mensinergikan Kekuatan

Tidak sebatas terlibat dalam pembentukan blok kekuatan politik, agen-agen Islam sipil dari kelas menengah santri[29], terlibat

---

NU. Tapi itu bukan satu-satunya, tidak ada jaminan kader-kader NU di parlemen memiliki komitmen ideologis dalam memperjuangkan kepentingan NU. Kalau NU sekarang ini tidak mempersiapkan warganya menjadi segmen masyarakat yang cerdas, saya kira sebanyak apapun NU memiliki keterwakilan di parlemen, mereka tetap rentan tergoda untuk tidak menomorsatukan aspirasi dan kepentingan NU. Wawancara, 15 Mei 2013.

[27] Secara umum, kelompok kepentingan didefinisikan sebagai organisasi-organisasi yang berdiri di luar pemerintah, meski sering kali bermitra dekat dengan pemerintah, dalam upayanya untuk mempengaruhi kebijakan publik. G.K. Wilson, *Interest Groups,* Oxford: Brasil Blackwell, 1990, hal., 1.

[28] Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa....................,* hal., 610.

[29] Elemen-elemen yang dianggap paling progresif dalam *civil society* adalah kelas menengah dan/atau kaum borjuis, karena merekalah yang paling memungkinkan untuk mengembangkan aspirasi-aspirasi dan nilai-nilai liberal-demokratis, dan oleh karena itu, merupakan agen demokratisasi yang paling mumpuni.

pula dalam perjuangan untuk membesarkan partai politik yang didirikannya. Mereka sangat berkepentingan agar partai politiknya berhasil mengambil bagian dalam spektrum kekuasaan dan sekaligus berperan penting dalam menentukan format perpolitikan pasca Orde Baru. Bagi mereka, demokrasi membutuhkan bukan sebatas tradisi dan organisasi yang mengajarkan warga masyarakat kebiasaan berdemokrasi, melainkan juga pemilu, parlemen, konstitusi, dan juga negara yang menjamin supremasi hukum dan perkembangan masyarakat sipil[30].

Sadar bahwa partai politik, pemilu, dan parlemen menjadi arena konstelasi kekuasaan dari berbagai kekuatan sosial dengan beragam agendanya, maka kelas menengah santri baru pun merasa bertanggung jawab untuk mengawalnya. Secara dialektik, keterlibatan mereka dalam memperkuat partai politik bentukannya tidak bisa dilepaskan dari kepentingannya untuk menjaga agar partai tetap menjadi instrumen demokratisasi. Di tengah menguatnya sentimen dan pertentangan kalangan reformis dengan rezim Orde Baru, mereka pun berusaha mensinergikan kekuatan sosialnya dengan kekuatan partai politik yang didirikannya. Sinergai antara keduanya (kekuatan sipil Islam dan partai politik) diyakini dapat melahirkan blok kekuatan politik sehingga pola relasi antara *civil society-state* semakin berimbang.

Setidaknya, ketika agen-agen Islam sipil berhasil mendominasi parpol, parlemen, dan bahkan pemerintahan, maka kekuasaan negara tidak akan didominasi lagi oleh kekuatan oligarkis

---

Memang, kepentingan-kepentingan mereka sering diidentikkan dan disamakan dengan kepentingan-kepentingan *civil society* secara umum. Umumnya, karya-karya yang ditulis baik dalam tradisi liberal maupun Marxis cenderung mempunyai anggapan yang sama, meski hingga tingkat yang berbeda-beda, tentang kaum borjuis. Rueschemeyer, Dietrich, Evelyne Huber Stephens, dan John D. Stephens, *Capitaist Development and Democracy,* Cambridge: Polity Press, 1992, hal., 46-47.

[30] Wawancara dengan Latif , 29 April 2013 dan Ahmad Taufik, 5 Oktober 2013.

sebagaimana pengalaman Orde Baru di bawah Soeharto. Negara juga tidak semana-mena dimanipulasi untuk memenuhi kepentingan ekonomi-politik sekelompok kecil kelas berkuasa. Jika demikian halnya, maka proses-proses transisi menuju konsolidasi demokrasi pasca Orde Baru, dibayangkan dapat berlangsung secara lebih mudah. Bagaimanapun, runtuhnya rezim otoritarianisme Orde Baru memberikan peluang bagi agen Islam sipil untuk mengonsolidasikan kekuatannya dan sekaligus mendesakkan agenda demokratisasinya[31].

Dalam usahanya menghantarkan parpol yang didirikannya, bukan sekedar lolos melewati *Parliamentary Treashold* (PT) yang ditetapkan UU pemilu 1999 sebesar 3,5 persen, menjadi kekuatan politik utama atau –meminjam istilah Gramsci—kekuatan hegemonik di parlemen, kelas menengah santri baru pun (baik yang berposisi sebagai aktivis politik maupun aktivis sosial), terlibat dalam perjuangan memenangkan pemilu. Implikasinya, asosiasi-asosiasi sipil Islam berikut jaringan massanya banyak dimanfaatkan kapasitasnya sebagai modal sosial, kultural, dan organisasional, untuk memenangkan pemilihan umum dan sekaligus menguasai parlemen.

Keterjalinan antara asosiasi sipil Islam dengan partai politik memunculkan ingatan lama mengenai peristiwa perpolitikan pada 1950-an dan 1960-an[32], di mana organisasi-organisasi *civil society* tersubstitusikan ke dalam konflik kepentingan politik

---

[31] Wawancara dengan Ahmad Taufik, 5 Oktober 2013.

[32] periode 1950-an sampai 1960-an, dicirikan oleh kehidupan asosiasional. Pada periode tersebut, aneka organisasi dan asosiasi *civil society* tumbuh bak jamur di musim cendawan. Sayangnya, kehidupan asosiasional tersebut dimobilisasi dan dipolitisasi sehingga mengakibatkan terjadinya polarisasi yang cukup tajam. Sebagaimana sering digambarkan para ahli bahwa kehidupan asosiasional masyarakat Indonesia saat itu terpolarisasi ke dalam –meminjam istilah Geertz— politik *aliran.* Edward Aspinal, *Indonesia Transformation of Civil Society and Democratic Breakthrough,* dalam Muthiah Alagappa, *Civil Society and Political Change in Asia*, hal., 69.

praktis. Dalam pandangan Edward Aspinal, keberadaan *civil society* berikut aktivitas asosiasionalnya tidak dimanfaatkan sebagai instrumen untuk melahirkan keadaban *(civility)* dan modal sosial bagi demokratisasi, melainkan hanya sebagai daya tarik dalam konflik politik aliran yang melibatkan massa sampai tingkat akar rumput [33].

Dalam situasi semacam itu, nuansa persaingan dan pertentangan di antara sesama kelas menengah santri dengan kekuatan sosial-politiknya masing-masing, menjadi realitas yang tidak lagi bisa ditutup-tutupi. Masing-masing kelompok berusaha untuk mengkapitalisasi agama (Islam) dalam beragam formulasinya untuk kepentingan perpolitikan praktis. Tidak ketinggalan, isu-isu reformasi pun dikapitalisasi untuk memperkuat citra partai politik baru dan sekaligus digunakan untuk mendiferensiasi atau –meminjam istilah Bourdieu-- mendistingsi diri dari partai politik lama warisan Orde Baru. Meski sama-sama mengidentifikasi diri sebagai kekuatan reformis, tetapi tetap saja nuansa persaingan yang bercorak primordial cukup kuat mewarnai dinamika perpolitikan umat Islam beserta jaringan asosiasi sipilnya.

Di kalangan NU sendiri, kelas menengah santri barunya juga banyak yang terlibat dalam konstelasi kekuasaan melalui jalur penguatan partai politik yang didirikannya atau yang menjadi afiiasinya. Sejumlah besar organisasi yang berada dan/atau memiliki kaitan (kultural maupun struktural) dengan NU (mulai dari organisasi NU sendiri, Muslimat, Fatayat, Ansor, Saburmusi, Lakpesdam, PMII, pesantren, dan lain-lain) menjadi organ yang turut mendukung PKB dan partai-partai berbasis NU lainnya. Bahkan, para pengurus organisasi NU mulai dari tingkat cabang,

---

[33] Konflik dalam *civil society* merupakan bagian krusial dari polarisasi sosio-kultural dan kelas yang lebih luas, dan keberadaannya pun telah memberikan kontribusi nyata bagi kehancuran keadaban dan kebijakan demokratis. Edward Aspinal, *Indonesia Transformation of Civil Society and Democratic Breakthrough.................,* hal., 69.

anak cabang sampai ranting dijadikan sebagai pengurus partai politik, terutama PKB[34].

Secara relasional, kepentingan agen-agen Islam sipil dari kelas menengah NU untuk menjadikan parpol yang didirikannya sebagai kekuatan politik utama, tidak hanya berkorelasi dan berkontradiksi dengan kekuatan politik lama (Orde Baru), melainkan juga dengan kekuatan-kekuatan politik baru (pasca Orde Baru) dengan coraknya yang populis, Islamis, sosialis, dan nasionalis. Sebagaimana dikemukakan para informan, nuansa perjuangan yang disemangati oleh sentimen ideologi dan/atau identitas ke-NU-an, terasa menonjol sesaat setelah kejatuhan Soeharto. Sejumlah figur ulama, intelektual dan aktivis NU berpengaruh[35] yang dikenal berseberangan satu sama lain, --misalnya rivalitas tokoh-tokoh NU Talangsari dengan tokoh-tokoh NU non-Talangsari--, bertemu dalam aksi komunal untuk mendukung dan membesarkan PKB.

Masih lekat dalam ingatan peneliti di mana sebagian besar elemen NU, mulai dari kelas menengah sanpai kelas bawahnya, merasa terpanggil untuk terlibat dalam pemenangan PKB pada pemilu 1999. Sejumlah besar kyai (struktural maupun kultural), intelektual dan aktivis NU, terjun ke lapangan menjadi *vote getter* bagi pemenangan PKB. Tentunya, sebagian elemen lain terlibat dalam perjuangan memenangkan partai berbasis NU yag didirikannya ataupun partai lain yang menjadi afiliasinya.

Hasilnya, dalam pemilu 1999, PKB berhasil memperoleh suara mayoritas di Jember. Saat itu, PKB memperoleh 498.989 suara (DPRD II), 500.602 (DPRD I), dan 406.410 suara (DPR

---

[34] Aryudi A. Razaq, *14 Tahun Berkhidmat..................,* hal., 21.

[35] Di antara mereka adalah K.H. Yusuf Muhammad (Talangsari), K.H. Muhyidin Abdusshomad (Antirogo), K.H. Khotib Umar dan K.H. Wasil Sarbini (Sumberwringin), K.H. Rosyidi Baihaqi (Kalisat), K.H. Muhammad Hasan Mudzhar (Ledokombo), K.H. Imam Haromain (Silo), dan K.H. Sadid Jauhari (Kencong).

RI). Dengan perolehan suara sebesar itu, PKB menempatkan wakilnya sebanyak 17 orang (DPRD II), 3 orang (DPRD I), dan 3 orang (DPR RI). Secara nasional, PKB mendapatkan 13.336.963 atau 12,6 persen dari total suara pemilih sebesar 105.845.937, dan berhasil masuk ke dalam 4 parpol besar[36].

Seiring dengan keterlibatan agen Islam sipil dari kelas menengah NU dalam perjuangan memenangkan pemilu, maka agenda-agenda reformasi pun --seperti penegakan hukum, penghapusan KKN, penuntasan kasus pelanggaran HAM, penarikan militer dari panggung politik praktis, pengadilan terhadap Soeharto dan kroni-kroninya, penciptaan sistem pemerintahan yang transparan dan akuntabel-- mulai tergerus oleh *hiruk pikuk (discourse)* persaingan dan pertarungan di antara sesama partai politik Islam dalam memperebutkan kekuasaan. Sekalipun masing-masing kelompok umat mengklaim memiliki kepentingan objektif (kolektif) untuk mendesakkan agenda reformasi, mengawal transisi demokrasi, dan menutup celah bagi bangkitnya kembali kekuatan Orde Baru[37], pada kenyataannya mereka lebih memprioritaskan kepentingan subjektifnya[38].

3. Persaingan MenmperebutkanKontrol Kekuasaan

Setelah berpartisipasi dalam pemilu 1999, agen Islam sipil dari kelas menengah NU kembali terlibat dalam persaingan memperebutkan akses dan kontrol kekuasaan daerah. Berposisi sebagai kekuatan politik utama, membuat borjuasi santri tradisionalis semakin berhasrat untuk dapat memainkan peran

[36] Aryudi A. Razaq, *14 Tahun Berkhidmat..................,* hal., 21.

[37] Orde Baru kerap digambarkan sebagai rezim oligarki kapitalis yang mampu menguasai dan secara instrumental –tidak sekedar secara struktural—memanfaatkan kekuasaan negara dan lembaga-lembaganya berikut kapasitas-kapasitas koersifnya untuk memperluas kepentingan-kepentingan mereka sendiri. Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan.....................,* hal., 259.

[38] Disarikan dari hasil diskusi terfokus dengan sejumlah informan

penting dalam menentukan format perpolitikan baru di daerah. Sebab, sepanjang pemerintahan Orde Baru, mereka merasa tidak mendapatkan ruang artikulasi politik memadahi, sehingga formasi politik selalu ditentukan secara sentralistik oleh pemerintah pusat[39]. Sebagai catatan, tidak ada satu pun kepala daerah Jember selama periode Orde Baru yang berasal dari luar *inner circle* rezim Soeharto[40].

Sementara itu, konstelasi kekuasaan pasca Orde Baru ditandai oleh persaiangan, pertentangan, dan aliansi antar berbagai kekuatan sosial-politik dengan coraknya yang semakin acak dan cair. Dikatakan demikian karena konstelasi kekuasaan sekalipun masih menggunakan sistem demokrasi perwakilan, tidak lagi ditentukan secara sentralistik oleh satu kekuatan dominan sebagaimana periode Orde Baru. Dilihat dari kekuatan

---

[39] Bukan rahasia lagi jika semua kepala daerah (gubernur, bupati dan walikota) pada zaman Orde Baru, diangkat dengan persetujuan Jakarta. Berdasarkan pengalaman tahun 1950-an, Soeharto sangat sadar akan potensi pergolakan di daerah. Soeharto kemudian mengontrol segala aspek kehidupan di daerah dengan sangat ketat dengan tidak membiarkan personel militer atau birokrasi bercokol terlalu lama di daerah. Namun, kebijakan itu berubah pada 1980-an, ketika semakin banyak perwira militer yang dikaryakan. Dari kekuasaan politik mereka merambah ke bisnis dan menjalin ikatan dengan elit-elit lokal. Implikasinya, politik lokal semasa Orde Baru pun dikuasai oleh "lingkaran konsesi" *(concession circle)* yang terbentuk di antara Golkar, birokrat lokal, dan elit bisnis lokal. Militer menjadi pengawas yang memberangus setiap usaha yang ingin mengkritisi lingkaran konsesi itu. Antonius Made Tony Supriatna, Menguatnya Kartel Politik Para "Bos", dalam *Prisma Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi,* Vol 28, No. 2, Oktober 2009, hal., 10-11.

[40] Sejak Soeharto berkuasa, kepala daerah (bupati) Jember secara berturut-turut dipimpin oleh orang-orang yang berasal dari kalangan militer. Hal ini mengawali berperannya anggota militer sebagai kepala daerah dan sekaligus bukti kuatnya campur tangan pemerintah pusat dan dukungan militer dalam pemerintahan. Orang-orang militer yang menjadi Bupati Jember sepanjang periode Orde Baru ialah Letkol Abdul Hadi (periode 1968-1973 dan periode 1974-1979), Letnan Kolonel Soepono (periode 1979-1984), Letnan Kolonel Suryadi Setiawan (periode 1984-1989), Kolonel Infantri Priyanto Wibowo (periode 1989-1994), dan Kolonel Infantri Wnarno (periode 1994-1999). Baca *Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Dalam Pembangunan Kabupaten Jember 1971-1999*.

politik di parlemen, konfigurasi kekuasaan dapat digambarkan sebagai berikut. *Pertama,* aliansi antar sesama kekuatan Islam berhaluan Pancasilais (PKB dan PAN); *kedua,* aliansi antara kekuatan Islamis, Islam moderat, militer, dan nasionalis-sekuler (PPP, Partai Suni, TNI/Polri, dan PDI-P); dan *ketiga* representasi kekuatan nasionalis-sekuler lama (Golkar). Dalam kalkulasi politik praktis, aliansi antar berbagai kekuatan sosial-politik dengan latar ideologinya yang berbeda itu, dapat dipandang sebagai pilihan yang rasional. Namun, jika dipahami dalam konteks reformasi, aliansi semacam itu dapat dipandang ambivalen[41].

Apakah meleburnya berbagai kekuatan sosial-politik lama maupun baru dalam format aliansi politik yang semakin cair tersebut justru tidak merepresentasikan adanya kerjasama berbasis keragaman (pluralisme) yang dapat memberikan energi positif bagi budaya demokrasi? Tidak dapat dipungkiri jika meleburnya berbagai kekuatan sosial-politik yang pluralistik berpotensi untuk mereduksi sekat-sekat dikotomik-konfliktual yang dapat mendestruksi demokrasi. Bagaimanapun, demokratisasi memerlukan stabilitas sosial-politik sehingga budaya demokrasi[42], seperti kerjasama, sikap toleran, dan menghargai keragaman, dapat tumbuh dan berkembang secara sehat. Akan tetapi, ketika sinergi yang terbangun lebih didasarkan pada kepentingan jangka pendek, maka hal itu jelas tidak cukup *favourabel* bagi proses pendalaman demokrasi[43].

---

[41] Wawancara dengan Nur Hasan, 15 Mei 2013.

[42] Almond dan Verba mendefinisikan budaya demokrasi sebagai orientasi psikologis terhadap objek sosial, atau sebagai sikap terhadap sistem politik dan terhadap diri sendiri sebagai sebagai seorang aktor politik.Orientasi ini termasuk pengetahuan atau kepercayaan, perasaan atau afeksi, dan peran seseorang dalam sistem politik. Diyakini bahwa variasi di dalam orientasi dan sikap ini mempengaruhi partisipasi politik dan penerimaan terhadap sistem demokrasi, yang pada gilirannya mempengaruhi stabilitas demokrasi. Saiful Mujani, *Muslim Demokrat........,* hal., 3.

[43] Aliansi antar parpol yang sangat acak dan cair sebagaimana digambarkan

Kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa corak kepentingan yang mendasari aliansi antar berbagai kekuatan politik tersebut bukan semata-mata didaskan kepentingan kolektif, dalam hal ini agenda reformasi. Sebaliknya, kerjasama yang berlangsung lebih diikat oleh kepentingan berjangka pendek, terutama dalam hal redistribusi sumberdaya ekonomi-politik. Meski harus diakui pula bahwa dalam setiap kelompok kepentingan yang terlibat dalam suatu aliansi, tidak bisa dikosongkan pula dari agenda-agenda perjuangan yang berorientasi pada perbaikan sistem sosial, ekonomi, dan politik. Dengan ketidakpaduan antara unsur-unsur reformis dalam Islam sipil, maka *posisi* mereka terlihat tidak ber-*oposisi* kuat terhadap kekuatan lama yang ditengarai masih berkepentingan untuk mendominasi sistem perpolitikan baru[44].

Penting dicatat bahwa keterlibatan elemen-elemen NU dalam konstelasi kekuasaan, tidak hanya merepresentasikan hasrat kelas menengahnya yang berorientasi pada perpolitikan praktis. Tidak sedikit dari kalangan kelas menengah reformisnya yang terlibat dalam konstelasi kekuasaan bukan semata-mata untuk mendapatkan kapling sumberdaya ekonomi-politik, melainkan tidak bisa dilepaskan pula dari agenda perjuangan reformasi. Bagi mereka, terlibat dalam persaigan memperebutkan akses dan kontrol kekuasaan, hukumnya *fardlu 'ain* asalkan didasarkan pada prinsip *"tasharuful iman 'ala 'l-raiyyah manuthun bi 'l-mashlahah* (pengelolaan kekuasaan harus ditundukkan kepada kemaslahatan bersama)[45].

---

di atas, menunjukkan ketiadaan partai reformis yang benar-benar efektif pasca Orde Baru. Partai-partai politik yang bermunculan pasca reformasi, tidak terbentuk berdasarkan agenda-agenda reformasi, melainkan sekedar ekspresi dari aliansi-aliansi taktis yag didominasi oleh kepentingan predatoris. Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan..........................,* hal., 264.

[44] Wawancara dengan Nur Hasan, 14 Juli 2013.

[45] Wawancara dengan Nur Hasan, 14 Juli 2013.

Sebagai bagian dari golongan intelegensia santri, kelas menengah santri baru dalam NU merasa bertanggung jawab untuk berpartisipasi dalam mewujudkan tatanan kehidupan sosial-politik pasca Orde Baru agar berlangsung secara demokratis, berdasar hukum, dan keadilan ekonomi. Jika mereka bersikap apolitis sama artinya mereka memberikan jalan lapang bagi kekuatan-kekuatan politik yang tidak sehaluan dengan perjuangan Islam demokratik, untuk kembali memainkan peran dominan dalam membentuk formasi perpolitikan pasca Orde Baru[46].

Hanya saja, posisi kelompok intelektual dan aktivis populis NU yang selama ini *concern* dengan wacana-wacana kultural untuk reformasi politik Islam yang sipil-demokratis, semakin kalah pamor jika dibandingkan dengan kelompok intelektual, aktivis dan politisi NU yang –meminjam istilah Hefer— rezimis. Sebagaimana dimaklumi, tidak sedikit dari intelektual dan aktivis populis NU yang berhasil menapaki tangga sosial sebagai elit-elit politik baru di partai politik, parlemen, dan bahkan birokrasi[47]. Dalam kenyataannya, perubahan kedudukan berdampak pula terhadap perubahan disposisi, gaya hidup, dan temperamen ideologi-politik mereka yang tidak lagi liberal ataupun progresif[48].

Dalam konfigurasi kekuasaan yang ditandai oleh aliansi antar kekuatan sosial-politik berorientasi kepentingan jangka

---

[46] Wawancara Nur Hasan, 15 Mei 2013.

[47] K.H. Yusuf Muhammad (DPR RI), K.H. Muhid Muzadi (Deklarator/Dewan Syuro PKB), H. Muchson Sudjono (Ketua PCNU/Ketua Dewan Tafidz DPC PKB), H.M. Madini Farouq (DPRD/Wakil Ketua DPC PKB), H. Afton Ilman Huda (DPRD/Wakil Ketua DPC PKB), Hj. Nihayah Achmad Shiddiq (DPRD/Ketua Musli-mat), dan Miftahul Ulum (Ketua Banser/Ansor), tercatat sebagai elit-elit politik baru yang semakin intensif bersinggungan dengan perpolitikan praktis.

[48] Liberal di sini lebih diartikan sebagai kepedulian untuk menciptakan jarak antara negara dan masyarakat. William Liddle, Kelas Menengah dan Legitimasi Orde Baru: Tanggapan bagi Dan Lev, dalam Richard Tanter dan kenneth Young, *Politik Kelas Menengah................,* hal., 51.

pendek, maka tidak heran jika konstelasi kekuasaan tidak bisa dimenangkan oleh kelompok reformis. Peluang-peluang yang tersedia pasca Orde Baru justru berhasil dibajak kembali oleh segelintir aktor politik lama dalam aliansinya dengan aktor politik baru yang *nota bene* sama-sama berkepentingan untuk mengontrol institusi-institusi negara beserta sumberdaya ekonominya untuk kepentingan jangka pendek. Setidaknya, fakta ini tercermin dari hasil konstelasi kekuasaan daerah yang dimenangkan oleh aktor politik lama.

Secara lengkap, hasil pertarungan kekuasaan daerah dalam pemilihan kepala daerah melalui sistem perwakilan di DPRD menempatkan pasangan Drs. K.H. Yusuf Muhammad - Drs. H. Kadarisman (PKB dan PAN) dengan perolehan 19 suara, Drs. H. Samsul Hadi Siswoyo, M.Si - Drs. H. Bagong Sutrisnadi, M.Si (PDI-P, PPP, Partai Suni, TNI/Polri) mendapatkan 22 suara, dan H. Moh. Zainuri, S.H. - H. Warsono Mulyadi (Golkar) mendapatkan 4 suara[49].

4. Kekalahan Politis Islam Sipil

Kekalahan dalam pemilihan kepala daerah parlementer pasca Orde Baru, seolah mengusik kembali memori kekalahan politik NU dalam peristiwa serupa pada tahun 1955. Saat itu, partai politik NU tampil sebagai pemenang pemilu dengan memperoleh 14 kursi di DPRD, disusul PNI 7 kursi, Masyumi 3 kursi, PKI 4 kursi, Partai AKUI dan PSII masing-masing 1 kursi. Sebagai peraih suara terbanyak, NU berkepentingan untuk mencalonkan kadernya sendiri dalam pemilihan kepala daerah. NU pun mencalonkan K.H. Ahmad Shiddiq yang *nota bene* seorang ulama-intelek NU yang memiliki reputasi nasional, sebagai kandidat kepala daerah. Di atas kertas, kandidat dari NU

[49] Dokumentasi DPRD Jember

yang sudah memiliki modal 14 suara akan mudah memenangkan pemilihan kepala daerah hanya dengan tambahan 2 suara saja. Kenyataannya, kandidat dari NU hanya memperoleh 14 suara dari partainya sendiri, sedangkan Soedjarwo yang diusung Masyumi, PKI dan parpol lainnya, berhasil memenangkan pertarungan kekuasaan dengan perolehan 16 suara.

Dari desas desus yang berkembang, kekalahan kelas menengah NU dalam konstelasi kekuasaan daerah pasca Orde Baru, lebih disebabkan faktor intervensi kekuatan uang *(money politics)*. Meskipun terkesan subjektif, isu politik uang memang tidak bisa diabaikan begitu saja dari wacana pertarungan kekuasaan pasca Orde Baru. Logika sederhananya, jika *money politic* lemah, tentunya kesamaan identitas, ideologi, dan kepentingan kolektif dalam menghadang bangkitnya kekuatan lama (rezim Orde Baru), memiliki probabilitas tinggi bagi terciptanya sebuah aliansi kekuatan-kekuatan reformis. Faktanya, mereka yang memiliki kesamaan ideologi (sama-sama muslim), pengalaman traumatik (teralienasi secara politik), dan pengalaman heroik (terlibat dalam gerakan reformasi), justru lebih memilih untuk menjalin aliansi politik dengan kader yang tidak memiliki *background* santri-reformis.

Sekali lagi, asumsi adanya kepentingan material *(money politics)* yang turut bermain dalam menentukan hasil akhir sebuah konstelasi kekuasaan, menjadi penting untuk dipertimbangkan. Asumsi ini bisa berkorelasi positif jika dikaitkan dengan latarbelakang kandidat yang tampil sebagai pemenang dalam konstelasi kekuasaan. Samsul Hadi bukanlah seorang intelektual yang aktif terlibat dalam membangun wacana kritis, bukan pula aktivis sosial di organisasi non-pemerintah yang mendesakkan agenda reformasi, melainkan seorang birokrat yang dibesarkan di bawah patronase rezim Orde Baru. Betul bahwa majunya Samsul Hadi sebagai calon bupati tidak melalui dan/atau di-

usung oleh partai Golkar; sebagai mesin politik utama Orde Baru. Namun demikian, keberhasilan Samsul Hadi dalam memenangkan pertarungan kekuasaan daerah, tidak bisa dilepaskan begitu saja dari campur tangan kekuatan politik Orde Baru lainnya, yakni birokrasi, militer, dan kapital material.

Menurut beberapa informan, kekuatan material memang dinilai sebagai faktor penting dalam menentukan hasil akhir dari sebuah pertarungan, termasuk dalam mendikte pilihan politik para politisi di parlemen. Kekalahan elit politik santri dalam kontestasi kekuasaan daerah semakin menegaskan bahwa penggunaan simbol-simbol agama belum tentu cukup efektif digunakan untuk meyakinkan elit-elit politik dan publik dari kalangan santri. Tampaknya, muncul kesadaran dalam ruang kognitif santri bahwa agama ketika dihadirkan dalam ranah politik cenderung hanya dimanipulasi untuk kepentingan perpolitikan praktis.

Di sisi lain, persoalan kemenangan dalam pertarungan kekuasaan berikut konsekuensi yang mengiringinya *(*berupa *power sharing)* menjadi sesuatu yang dianggap paling penting dalam perpolitikan. Terlebih, basis sosial-ekonomi elit-elit politik, parpol yang menjadi kendaraan politiknya, dan asosiasi sosial yang menjadi basis massanya, dapat dikatakan masih relatif lemah. Kondisi-kondisi struktural semacam inilah yang turut membentuk pertimbangan para aktor politik santri untuk mengedepankan kepentingan-kepentingan material dibandingkan persamaan identitas, ideologi ataupun agenda reformasi. Gelombang pasang pragmatisme ini beriringan dengan apa yang disebut Frank Furedi sebagai *the cult of philistinism;* pemujaan terhadap budaya kedangkalan oleh perhatian yang berlebihan terhadap interes-interes material dan praktis[50]. Di tengah kecenderungan arus pragmatisme semacam ini, cukup bisa dimaklumi jika aktor politik dengan basis kapital material kuat yang paling bepeluang

---

[50] Yudi Latif, Demokrasi Tanpa Kedalaman, *Kompas,* 16 April 2013.

dalam memenangkan sebuah pertarungan kekuasaan.

5. Tampilnya Kembali Aktor Politik Lama dalam Panggung Kekuasaan Baru

Kemenangan Samsul Hadi yang berlatar birokrat Orde Baru tidak dapat dikatakan sebagai replikasi total dari kebangkitan kembali kekuatan politik lama (rezim Orde Baru). Sebagai elit penguasa, Samsul Hadi jelas memiliki kepentingannya sendiri, yang sudah barang tentu tidak akan sama persis dengan kepentingan rezim Soeharto dengan Orde Barunya. Terlebih, otoritas dan kekuasaan rezim Orde Baru sudah mengalami keterpurukan akibat terpaan gelombang reformasi. Karenanya, rezim Orde Baru tidak lagi memiliki kekuasaan otonom ataupun absolut lagi dalam memberikan jaminan stabilitas kekuasaan atas aktor-aktor politik yang berada di bawah payung patronase-nya.

Meski demikian, tidak pula dapat dikatakan jika kemenangan Samsul Hadi sama sekali tidak menjadi simbol bagi kemenangan kekuatan lama (rezim Orde Baru). Bukan semata-mata karena Samsul Hadi seorang birokrat produk Orde Baru, melainkan lebih terkait dengan pola relasi sosial-politik yang menopang kekuasaannya. Dalam penyelenggaraan pemerintahan, misalnya, Samsul Hadi hampir tidak mungkin tidak mengandalkan jaringan patronase yang diwariskan oleh Orde Baru. Hanya saja bedanya, jaringan relasional yang menopang kekuasaan bupati Samsul Hadi tidak lagi bersifat monolitik sebagaimana era Orde Baru, melainkan lebih plural dengan melibatkan kombinasi antara kekuatan lama dengan kekuatan baru dalam sebuah koalisi politik dengan ikatan ideologis yang sangat longgar.

Birokrat, politisi, militer, dan pengusaha, merupakan sejum-lah tonggak penting warisan Orde Baru yang masih bertahan dan dipertahankan oleh rezim penguasa dalam mengonsolidasikan kekuasaannya. Ditambah parpol-parpol lama (PPP dan

PDI-P) dan parpol baru (Partai Suni), serta dukungan sejumlah kekuatan sosial di luar negara (pesantren, LSM, organisasi keagamaan, dan sejenisnya), membuat rezim penguasa semakin berhasil membangun legitimasi politik yang kian efektif dalam menopang stabilitas kekuasaan dan pemerintahannya. Melalui cangkang politik *(political shell)* baru inilah, kekuasaan negara dibagi-bagikan kepada mereka yang terlibat dalam barisan koalisi tanpa disertai usaha-usaha serius untuk mendemokratisasikannya. Tujuan jangka pendeknya tidak lain untuk mengendalikan sumberdaya dan institusi pemerintahan demi menjaga kepentingan pragmatis rezim berkuasa beserta sejumlah komite yang menopang kekuasaannya[51]. Dengan fakta ini, maka apa yang disebut kesinambungan *(continuity)* dan sekaligus perubahan *(change)* pada jaringan kekuasaan rezim pemerintahan mulai dari masa Orde Baru sampai masa pasca Orde Baru jelas tidak bisa dinafikan.

Dalam hal penataan birokrasi, misalnya, rezim penguasa tidak dihadapkan pada kesulitan berarti. Struktur birokrasi pemerintahan belum banyak mengalami perubahan. Birokrasi pemerintahan masih didomiasi wajah-wajah birokrat lama yang dibesarkan di bawah rezim Orde Baru. Perekrutan sumberdaya untuk menempati pos-pos strategis di birokrasi lebih didasarkan pada pertimbangan alokasi daripada otoritas. Tujuannya tidak lain adalah agar jalannya pemerintahan bisa berlangsung secara efektif, efisien dan untuk memastikan agar stabilitas kekuasaannya dapat terjamin[52].

Tidak ketinggalan, para politisi-birokrat-pengusaha yang terlibat dalam mendukung pemenangan bupati Samsul, mendapatkan *priveledge* untuk mengakses sumberdaya ekonomi-politik strategis yang berasal dari institusi negara. Bukan rahasia lagi jika

[51] Wawancara dengan Abd. Qodim, 7 Juni 2013.
[52] Wawancara dengan Abd. Qodim, 7 Juni 2013.

proyek-proyek pemerintah daerah menjadi salah satu sektor bisnis-politik yang banyak diperebutkan oleh orang-orang yang berkontribusi terhadap pemenangan rezim berkuasa. Pelibatan para medioker ini semakin menegaskan fakta pengelolaan kekuasaan daerah yang tidak lagi menjadi ajang penguatan "meritokrasi" (pemerintahan oleh orang-orang yang mampu), melainkan menjadi katalis bagi "mediokrasi" (pemerintahan oleh orang-orang medioker)[53].

Sementara itu, intelektual dan aktivis publik dari kalangan santri yang memiliki basis wacana kritis, tidak banyak dilibatkan dalam pengelolaan kekuasaan. Menurut seorang informan, rekruitmen sumberdaya manusia oleh rezim penguasa baru, masih tetap didasarkan pada prinsip kontribusi politik dan bukan berbasiskan wacana. Mereka yang memiliki wacana kritis dan gagasan-gagasan idealistik, tidak banyak *kanggo* (baca: dipakai) oleh rezim berkuasa. Mereka kalah bersaing dengan kalangan birokrat, militer (TNI/Polri), politisi lama dan beberapa politisi baru, dan orang-orang berpengaruh yang memiliki ketrampilan politik.

Jadi, terisolirnya kelas menengah reformis dan juga mayoritas kelas bawah seperti petani dan buruh, merupakan ciri menonjol dari kekuasaan pasca Orde Baru. Meski keberadaan partai politik, parlemen dan birokrasi sendiri sudah relatif inklusioner, namun secara paradoks lembaga-lembaga itu justru mempertahankan pengisolasian para elit dari tekanan kelas menengah reformis dan kelas bawah. Mengutip pendapat Vedi R. Hadiz, kerangka institusional kekuasaan negara pasca Orde Baru boleh saja mengalami perubahan, namun relasi kekuasaan yang menopangnya masih bertahan dalam konteks institusional baru. Dalam hal ini, relasi kekuasaan yang dimaksud adalah yang melekat pada semacam *predatory capitalism*[54].

[53] Yudi Latif, Demokrasi Tanpa Kedalaman, dalam *Kompas,* 16 April 2013.
[54] Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan..................,* hal., xxv; 253.

Tidak sebatas mengonsolidasikan kekuasaan melalui mekanisme restrukturisasi birokrasi dan perimbangan kekuatan politik di parlemen (DPRD)[55], rezim berkuasa juga terlibat dalam penataan kekuatan-kekuatan eksternal (di luar birokrasi), termasuk kelompok Islam sipil yang bersikap resisten. Mereka bukan saja berasal dari kekuatan-kekuatan sosial yang kalah bersaing dalam perebutan kekuasaan, melainkan sebagian berasal dari kelompok intelektual-aktivis publik yang dikenal memiliki otonomi dan independensi tinggi dalam berhadapan dengan kekuasaan negara. Dihadapkan pada kenyataan seperti itu, rezim berkuasa berkepentingan pula untuk menetralisasi --untuk tidak mengatakan menaklukkan— para pengkritik dan penentangnya.

Sebagai birokrat lama, bupati Samsul Hadi paham betul jika kelompok-kelompok Islam sipil yang resisten itu sebenarnya tidak terlalu kokoh (secara politik) dan juga tidak koheren (secara ideologis). Mereka bukanlah sosok-sosok reformis otentik yang betul-betul berkepentingan untuk memperjuangkan agenda reformasi, kecuali sejumlah kecil saja. Tersebar di antara sederet organisasi-organisasi sosial non-pemerintah, mereka digerakkan oleh campuran agenda dan kepentingan politik yang beragam serta semakin terbelah oleh ambisi-ambisi orang perorang yang saling berkompetisi. Kegagalan mereka dalam mengonsolidasikan kekuatannya berdasarkan *platform* reformasi, dibaca rezim penguasa sebagai bentuk kelemahan kelompok Islam sipil, untuk mempertahankan suatu jenis tekanan yang dapat menjamin bahwa semua tuntutan reformasi dapat terwujud. Aksi-aksi sosial seperti demontrasi yang dilancarkan kelompok Islam sipil untuk memberikan tekanan pada rezim berkuasa dinilai bukan menjadi

[55] Sebagaimana Orde Baru, penanganan kelompok-kelompok di luar birokrasi yang melibatkan parlemen memiliki tujuan utama untuk mensimbolisasikan ketiadaan oposisi terhadap rezim dan para pemimpinnya. R. William Liddle, Kelas Menengah dan Legitimasi Orde Baru, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Politik Kelas Menengah Indonesia................,* hal., 53.

ancaman serius. Oleh karena itu, rezim berkuasa cukup percaya diri untuk menetralisir semua itu dengan cara mendayagunakan aparatus negara (birokrasi, parlemen, dan aparat keamanan) dan sekaligus melancarkan komunikasi politik dengan sasaran elit-elit intelektual, aktivis dan politisi santri[56].

Sebagai praktik kuasa, komunikasi politik yang dijalankan rezim penguasa tidak bisa dilepaskan dari kepentingannya untuk memaksa orang lain mengikuti keinginannya. Setidaknya, terciptanya hubungan yang harmonis, sikap kooperatif, akomodatif, dan (dalam derajad yang agak ekstrim) kepatuhan kelompok-kelompok resistensionis, dapat dibaca sebagai bagian dari kepentingan komunikasi politik rezim penguasa. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, ruang publik pun segera menjelma menjadi arena konstelasi kekuasaan *(champ)* yang melibatkan aktor-aktor politik dari kalangan elit berkuasa dan elit-elit aktivis dan politisi rezimis (berorientasi pada kekuasaan negara).

Dalam praksisnya, komunikasi politik yang dilancarkan rezim berkuasa juga melibatkan aneka kapital. Meski bukan satu-satunya, pemanfaatan kapital material tampaknya menjadi strategi utama yang dipilih rezim berkuasa untuk mewujudkan keinginannya. Dilihat dari aspek struktur dan kepemilikan modal, pendayagunaan kapital material oleh bupati Samsul, sangat terkait dengan posisinya sebagai *ruling class* yang menguasai sumberdaya ekonomi-politik. Mengutip pandangan Bourdieu, strategi yang diterapkan pelaku dalam medan perjuangan, akan sangat tergantung pada besarnya modal yang dimiliki dan juga struktur modal dalam posisinya di lingkup sosial[57].

Secara perlahan, praktik komunikasi yang dijalankan rezim berkuasa dapat membuahkan hasil. Sejumlah intelektual, aktivis,

---

[56] Wawancara dengan Ahmad Taufiq, 10 Januari 2013.

[57] Anthony Giddens, *Problematika Utama dalam Teori Sosial.................,* hal., 162-165.

dan politisi santri yang berseberangan, mulai menunjukkan sikap akomodatifnya. Sebagai kompensasinya, pemerintah kemudian mengalokasikan berbagai program dan bantuan dana yang bersentuhan dengan kepentingan kaum santri seperti bantuan pesantren, masjid, madrasah, guru ngaji, dan organisasi keagamaan. Melalui politik penganggaran inilah, rezim berkuasa memanfaatkannya sebagai kapital material atau –meminjam bahasa Emerson— tingkat biaya potensial untuk memaksa kekuatan-kekuatan sosial antagonistik agar mau menerima tawaran kerjasa-manya. Penerimaan tingkat biaya potensial oleh mereka yang berseberangan diharapkan rezim berkuasa dapat menciptakan sebuah ketergantungan kekuasaan *(power-dependence)*[58].

Dilihat dari sudut pandang rezim berkuasa, kerelaan sebagian intelektual dan aktivis santri yang berseberangan untuk bersikap akomodatif dalam menerima program-program bantuan pemerintah, jelas memperlihatkan keberhasilan kelompok *ruling class* dalam menerapkan apa yang disebut dengan praktik dominasi. Hanya saja, dominasi yang dilakukan rezim penguasa tidak lagi ditempuh melalui cara-cara koersif, melainkan melalui mekanisme kultural yakni regulasi dan normalisasi. Kebijakan pemerintah dalam bentuk pemberian insentif dana maupun bantuan program kepada umat Islam, merupakan bentuk dari praktik dominasi non-koersif tersebut. Melalui instrumen regulasi dan normalisasi itulah, rezim berkuasa berhasil mencapai tingkat normalitas yang baik dengan menjadi lebih kuat dan sekaligus memba-

[58] Emerson mendefinisikan ketergantungan kekuasaan *(power-dependence)* sebagai tingkat biaya potensial yang menyebabkan seorang aktor dapat memaksa orang lain menerima, sedangkan ketergantungan melibatkan tingkat biaya potensial yang diterima seorang aktor dalam suatu relasi. Kekuasaan yang tidak seimbang dan ketergantungan menyebabkan ketidakseimbangan dalam hubungan, tetapi melalui perjalanan waktu ketimpangan ini akan bergerak menuju hubungan kekuasaan-ketergantungan yang makin seimbang. Linda D. Molm, Theoritical Comparations of Forms of Exchange, dalam *Sociological Theory,* Vol. 21, No. 1, Mar, 2003, hal., 3.

tasi diri (baca: otonimi relatif) dalam melakukan kontrol atas kekuatan-kekuatan Islam sipil, sehingga tercipta pola relasi sosial yang tidak sepenuhnya bersifat antagonistik melainkan saling ketergantungan.

Dengan demikian, kemampuan rezim berkuasa dalam mengontrol kekuatan-kekuatan sosial intra dan ekstra-konstitusional (di luar birokrasi) kian mengafirmasi posisi negara yang relatif kuat dalam mengatasi masyarakat sipil Islam yang ditopang kelas menengah santrinya. Meski demikian, kapasitas negara kuat[59] tidak serta merta dapat dipahami sebagaimana gagasan agonistiknya *(zero-sum)* Anderson di mana kemenangan negara berarti kekalahan masyarakat sipil dan sebaliknya. Sebab, kekuasaan itu sendiri bukanlah suatu kuantitas yang pasti, dan interaksi antara negara dan masyarakat bisa melahirkan dinamika yang lebih kompleks dari sekedar perjumlahan dan pengurangan sederhana seperangkat kekuasaan yang pasti[60].

6. FramentasiKelas Menengah NU

Bagaimanapun praktik kekuasaan yang diterapkan rezim penguasa (melalui mekanisme regulasi, normalisasi, dan sejenisnya) telah berdampak terhadap perpecahan pada kelas menengah santri baru dalam NU. Setidaknya, kelas sosial ini tidak lagi semakin tidak tekonsolidaritasikan kedalam blok kekuatan reformis yang lebih padu, sebagaimana mereka tampilkan saat menghadang tampilnya Samsul Hadi Siswoyo yang hendak berkompetisi dalam percaturan kekuasaan daerah. Satu sisi,

[59] Konsepsi kuat di sini tidak serta merta dipersepsi sebagai kemampuan negara dalam memaksakan semua kehendaknya kepada masyarakat. Kemampuan pemerintah dalam memberikan berbagai bentuk pelayanan (kesehatan, pendidikan, penegakan hukum, dan segenap prosedur yang memungkinkan para elit politik tunduk pada kehendak rakyat) merupakan bentuk dari keberadaan negara yang tidak lemah. Robert W. Hefner, *Civil Islam................,* hal., 108.

[60] Robert W. Hefner, *Civil Islam................,* hal., 108.

terdapat kelompok moderat-akomodatif yang bersikap kooperatif dengan rezim penguasa, dan di sisi lainnya, terdapat pula kelompok yang mengambil posisi independen dan resisten terhadap rezim berkuasa.

Meski demikian, perpecahan di kalangan kelas menengah santri baru dalam NU tidak semata-mata dipahami sebagai produk dari intervensi kekuasaan rezim berkuasa. Secara dialektik, perpecahan juga melibatkan pilihan-pilihan dari kelas sosial ini dalam merespon dan memaknai praktik kekuasaan yang dijalankan rezim berkuasa. Menurut informan, terdapat sejumlah elit NU yang berinisiatif untuk memberikan legitimasi atas kemenangan Samsul Hadi sebagai bupati Jember. H. Mukhson Sudjono (ketua DPC PKB dan sekaligus ketua DPRD Jember) disebut-sebut sebagai elit politik yang aktif meyakinkan para kyai, intelektual dan aktivis NU, untuk *legowo* (baca: berlapang dada) menerima kekalahan dan tidak bersikap konfrontatif terhadap rezim berkuasa[61].

Sebagai catatan, kelas menengah santri baru dalam NU yang mengambil jalan moderat-akomodatif bukanlah satu kelompok sosial dengan pertimbangan politik yang homogen. Di dalamnya, terdapat individu-individu dengan kepentingan yang sangat beragam. Bagi sebagian, sikap akomodatif dipilih sebagai

[61] Wawancara dengan Kun Wasis, 27 Juni 2012. Sebenarnya, memilih jalan damai atau akomodasi menjadi realitas yang sudah umum dalam perpolitikan NU. Dalam doktrin atau nalar politik keagamaannya, NU sendiri cenderung memilih jalan ini daripada jalan konfrontasi. Ini adalah tradisi yang terutama didasarkan pada keyakinan bahwa tanggung jawab negara dan pemerintah adalah membuat umat Islam dapat menjalani kehidupan beragamanya, sehingga dapat memperoleh kesejahteraan di dunia dan keselamatan di akhirat. Tradisi semacam ini juga terungkap dalam wacana politik NU yang terdapat dalam prinsip-prinsip yuriprudensi dan kaidah-kaidah yang menganjurkan minimalisasi resiko, keluwesan, pengutamaan asas manfaat, dan menghindari hal-hal yang ekstrim. Penafsiran NU atas prinsip-prinsip ini memang terlihat lebih mengarah pada pragmatisme politik ketimbang sikap idealis. Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama,* Yogyakarta: LKiS, 1998, hal., 95.

strategi politik untuk memanfaatkan program-program pemerintah bagi kepentingan muslim tradisionalisdan juga publik pada umumnya. Tidak ada kelirunya jika mereka memanfaatkan akses kekuasaan daripada dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok di luarNU. Mereka menegaskan bahwa bersikap akomodatif tidak sampai mensubstitusikan diri ke dalam kepentingan mutlak rezim berkuasa[62].

Apa yang dilakukan para aktivis Muslimat dan Fatayat dalam melaksanakan program 'keaksaraan fungsional' (baca: pemberantasan buta huruf) dari pemerintah daerah, misalnya, dapat dibaca sebagai strategi dari kelompok moderat-akomodatif dari kelas menegah santri baru dalam NU untuk memanfaatkan bantuan pemerintah demi kepentingan muslim tradisionalis[63]dan publik pada umumnya. Melalui kemitraan dengan pemerintah daerah, kedua organisasi tersebut dapat memantapkan peran dan pengaruh sosialnya di masyarakat lapisan bawah. Melalui program kemitraan itu pula mereka dapat memberikan sesuatu yang dinilai bermanfaat bagi pemenuhan hak-hak sipil masyarakat bawah dalam sektor pendidikan dan lainnya[64].

Kelas menengah santri baru dalam NU yang memilih sikap akomodatif itu, menolak jika dirinya diposisikan sebagai kelompok oportunis yang semata-mata berorientasi pada kepentingan pragmatis. Sebab, kedekatan mereka dengan rezim penguasa

[62] Disarikan dari wawancara dengan K.H. Muhyidin Abdusshomad, 7 Juli 2012; Misbahus Salam, 2 Juli 2012; dan Mukniah, 15 Juli 2012.

[63] Dalam literatur tentang NU, tujuan politik NU tidak bisa dilepaskan dari kepentingan untuk, pertama, menyalurkan dana pemerintah kepada masyarakat NU, terutama dalam meningkatkan fasilitas pendidikan dan keagamaan seperti pesantren, madrasah, masjid, sarana keseharan, balai pertemuan, koperasi pesantren; kedua, mendapatkan peluang bisnis (sumberdaya ekonomi) dari pemerintah; dan ketiga, mendapatkan kedudukan atau posisi bagi kader-kader NU dalam birokrasi pemerintahan. Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama,* Yogyakarta: LKiS, 1998, hal., 86-87.

[64] Wawancara dengan Mukniah, 15 Juli 2012.

tidak lantas menjadikannya sebagai pembela semua kepentingan *status quo.* Sikap akomodatif tidak pernah menghalangi komitmen mereka untuk tetap berorientasi pada perjuangan kepentingan publik. Berbagai bantuan dari pemerintah kabupaten untuk pesantren, masjid, dan organisasi-organisasi keagamaan, yang berhasil mereka negosiasikan, juga bermuara pada kepentingan publik. Sekalipun tanpa bantuan dari pemerintah, sebenarnya mereka dapat menjalankan roda keorganisasiannya dengan mendasarkan pada kemandirian para anggota dari komunitasnya. Mereka memiliki agenda kemasyarakatan rutin mulai dari pengajian, *shalawatan*, *yasinan,* pendidikan dan pengajaran, bakti sosial, penyuluhan dan semacamnya. Semua itu, dilakukan secara otonom dan independen dengan *niatan* ibadah dan pengabdian.[65]

Meski demikian, kelompok moderat-akomodatif merasa kesulitan pula untuk dapat mengimplementasikan berbagai agenda strategis seperti pendidikan kewargaan, advokasi dan pendampingan, perluasan ruang publik, pembelaan hak-hak sipil, dan peningkatan kesejahteraan bagi warga *nahdliyin*. Semuanya itu tidak mudah mereka jalankan dikarenakan keterbatasan sumberdaya dan sekaligus sumberdana keorganisasian[66]. Serangkaian problema struktural semacam inilah yang tampaknya turut membentuk orientasi perjuangan dan gerakan sosial mereka menjadi terkesan oportunistik.

Sementara itu, kelompok moderat-akomodatif pun sadar betul bahwa sistem perpolitikan pasca Orde Baru memiliki kode dan aturan permainan yang tidak sepenuhnya sama dengan periode Orde Baru. Telebih, antar berbagai kekuatan sosial

[65] Wawancara dengan Mukniah, 15 Juli 2012, Syaikhu, 9 April 2012; Samanhudi, 9 Juli 2012.

[66] Wawancara dengan Mukniah, 15 Juli 2012, Syaikhu, 9 April 2012; Samanhudi, 9 Juli 2012.

semakin terfragmentasi ke dalam kelompok-kelompok dengan agenda, kepentingan, dan ideologi-politik yang semakin beragam. Dalam sistem sosial-politik yang ditandai dengan pola relasi serba longgar semacam itu, jelas dibutuhkan kelenturan dalam berpolitik. Karena itulah, mereka pun lantas memilih sikap moderat daripada radikal, dalam berhadapan dengan rezim penguasa. Memang, sebagian besar dari mereka bukanlah orang-orang yang menjadi pendukung rezim penguasa dalam konstelasi kekuasaan daerah. Namun, ketidakcocokannya dengan rezim penguasa tidak lantas menjadikannya terus menerus bersikap oposan. Melalui sikap akomodatif, mereka dapat memainkan peran menjadi semacam fasilitator yang dapat menjembatani kepentingan negara dan masyarakat sipil *(civil society)*[67].

Kalangan moderat-akomodatif menyadari bahwa kebijakan dan program bantuan pemerintah yang dapat mereka perjuangkan untuk kepentingan masyarakat, tidaklah cukup substansial. Bantuan insentif bagi organisasi NU (50 juta per tahun), pesantren (10 juta per tahun), masjid (5 juta per tahun), guru ngaji (400 ribu per tahun), dan organisasi keagamaan (5 juta per tahun) dengan nominal yang tidak besar, sama sekali bukan kebijakan dan program strategis yang berdampak luas bagi perubahan sosial. Sekalipun kecil, program-program pemerintah tersebut dipandang memiliki manfaat bagi kepentingan masyarakat. Dengan *membonceng* program pemerintah, mereka berusaha menyelipkan agenda-agenda penguatan masyarakat bawah yang bertujuan untuk memberikan pendidikan kewargaan agar terjadi transformasi sosial. Tentunya, tujuan pendidikan ini tidak hanya untuk masyarakat umum saja, melainkan juga anggota organisasi itu sendiri agar tetap mempunyai komitmen dan konsistensi dalam menjaga ideologi sebagai bagian dari masyarakat

[67] Wawancara dengan sejumlah pengurus Fatayat dan Muslimat Jember, 15 Juli 2012; 20 Juli 2012.

sipil *(civil society)*, dan bukan masyarakat politik (negara)[68].

Tidak disangsikan jika sikap akomodatif tersebut dapat membawa konsekuensi atas menurunnya temperamen ideologi-politik kelas menengah santri baru dalam NU yang tidak lagi bercorak progresif dalam melakukan kritik, kontrol, dan peneguhan independensinya dalam berhadapan dengan rezim penguasa. Saat mereka mengambil sikap akomodatif, sesungguhnya mereka telah melibatkan diri dalam pola hubungan ketergantungan dengan rezim berkuasa[69]. Dalam pola hubungan seperti itu, mereka tidak bisa sepenuhnya untuk tidak berkompromi dan mentolelir sejumlah kebijakan rezim penguasa[70].

Kenyataan di lapangan juga menunjukkan bahwa tidak semua kelas menengah NU yang bersikap akomodatif itu dapat diposisikan sebagai fasilitator, katalisator dan negosiator kepentingan publik dengan pemerintah. Menurut kelompok liberal dan radikal, tidak sedikit dari kalangan aktivis, politisi, dan intelektual santri, yang cenderung berorientasi pada kepentingan politik praktis. Mereka dinilai lebih menonjolkan gaya hidup konsumtif, sulit mengelak dari tuntutan pragmatisme politik, dan kurang tangguh dalam menerapkan nilai-nilai Islam berbasis paham *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* (Aswaja), sehingga perilaku yang ditampilkannya tidak ekuivalen dengan ajaran agama[71].

Dalam kritik kelompok liberal dan radikal, unsur-unsur akomodasionis dari kelas menengah santri baru dalam NU itu, lebih

---

[68] Luthfi Kurniawan dan Hesti Puspitosasi, *Negara, Civil Society dan Demokratisasi,* Malang: Intrans, 2012, hal., 132.

[69] Antony Giddens, *Problematika Utama Dalam Teori Sosial Aksi, Struktur, dan Kontradiksi dalam Analisis Sosial,* terj. Dariyatno, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal., 162-165.

[70] Luthfi Kurniawan dan Hesti Puspitosasi, *Negara, Civil Society dan Demokratisasi,* Malang: Intrans, 2012, hal., 132.

[71] Wawancara dengan Nur Hasan, 15 Mei 2012 dan Abdul Qodim, 7 Juni 2012.

banyak disbukkan dengan perburuan sumberdaya bisnis-kekuasaan dibandingkan mendesakkan agenda perubahan dan demokratisasi. Para intelektual dan aktivis NU yang banyak bermitra dengan pemerintah dalam melaksanakan program-program ataupun proyek daerah lebih memperlihatkan diri sebagai unsur-unsur *civil society* developmentalis dibandingkan reformis atau transformatif[72]. Dalam posisinya itu, tidak jarang mereka menampilkan diri sebagai pembela *status quo* dalam berhadapan dengan kekuatan-kekuatan sosial antagonistik, termasuk dari sesama kalangan kelas menengah NU[73].

Seiring dengan perubahan kepentingan dan ideologi-politik pada sebagian kelas menengah santri baru dalam NU, maka ketegangan demi ketegangan pun mulai mewarnai dinamika sosial-politik di kalangan internal kaum santri tersebut. Kelompok yang mengambil posisi berseberagan dengan pemerintah, mereaksi keras kalangan akomodasionis yang dinilainya terlampau pragmatis, oportunis, dan mensubstitusikan diri ke dalam kepentingan rezim berkuasa. Terlebih, sikap akomodatif mereka dinilai tidak banyak mengubah struktur kekuasaan mengingat posisi mereka bukan sebagai aktor utama yang memiliki kemapuan dalam mengontrol dan mempengaruhi kebijakan rezimberkuasa. Sebaliknya, apa yang bisa mereka lakukan hanyalah sebatas

[72] James Petras memetakan polarisasi NGO ke dalam tiga varian, yakni, *pertama,* NGO neo-liberalisme, agen kepentingan wacana global neoliberalisme; *kedua,* NGO reformis yang mengkritisi gerak langkah WTO, IMF, World Bank, dan meregulasi modal; *ketiga,* NGO radikal, yang lantang dan berani melawan gerak langkah globalisasi, kampanye anti rasis, dan mengusung solidaritas dunia. Berdasarkan pemetaan ini, Mansour Fakih dkk., mempertajan peta NGO di Indonesia ke dalam varian-varian antara lain *pertama,* NGO developmentalis yang merupakan kepanjangan tangan pemerintah; *kedua,* NGO grassroot yang memilih strategi bergerak di komunitas masyarakat level paling bawah; dan *ketiga,* NGO transformatif yang memilih bergerak di kalangan masyarakat menengah perkotaan. Baca Luthfi J. Kurniawan dan Hesti Puspitosar, *Negara, Civil Sosiety, dan Demokratisasi,* Malang: Intrans, 2012, hal., 55-56.

[73] Wawancara dengan Nur Hasan, 14 Juli 2012.

menyalurkan derma *(charity)*dari pemerintah kepada pesantren, guru ngaji, masjid, kelompok pengajian, dan organisasi NU[74].

Kelas menengah santri baru NU yang resistensionis, cenderung berposisi antagonistik dengan rezim berkuasa dan juga kelompok akomodasionis. Di samping karena alasan sakit hati atas kekalahan kandidatnya (K.H. Yusuf Muhammad) dalam perebutan kekuasaan daerah, mereka menilai sosok bupati Samsul memiliki cacat moral, sehingga ia tidak pantas menjadi pemimpin di daerah santri. Desas desus yang mengemuka bupati Samsul Hadi suka minum-minuman keras, poligamis, dan berbagai tindakan yang dinilainya cacat moral. Sebagai bupati yang bukan berasal dari kalangan santri, Samsul Hadi dinilai tidak banyak memperhatikan dan memperjuangkan kepentingan kaum santri[75].

Tidak jauh beda dengan kalangan akomodasionis, kelompok yang berposisi atagonistik dengan rezim berkuasa, dapat dikatakan bukanlah sebuah kelompok sosial yang serba homogen. Mereka yang berposisi antagonistik, tidak lantas dapat dipandang sebagai kelompok reformis yang memiliki otonomi dan independensi tinggi dalam berhadapan dengan rezim berkuasa. Sebab, agenda politik mereka yang berseberangan tidak diorientasikan, pertama-tama dan paling utama, pada perjuangan melakukan *check and balance* terhadap rezim penguasa. Klaim penegakan moral Islami yang selalu mereka suarakan justru semakin menegaskan kecenderungan ideologi-politik mereka yang sesungguhnya juga tidak berwatak progresif.

Apa yang diperjuangkan para aktivis LPAI (Lajnah Pengembangan Akhlak Islami) agar pemerintah terlibat dalam penataan moralitas masyarakat melalui mekanisme struktural (dalam bentuk Peraturan Bupati/Perbub, Peraturan Daera/Perda,

---

[74] Wawancara dengan Ahmad Taufiq, 5 Oktober 2012.
[75] Wawancara dengan Afton Ilman Huda, 16 Juli 2012.

dan kebijakan politik bernuansa Islam), dapat dikatakan kontra-produktif dengan visi Islam demokratis. Terlebih, spirit pembentukan LPAI tidak bisa dilepaskan dari gerakan anti-kristenisasi atau grejanisasi. Sebagaimana dikemukakan K.H. Hamid Hasullah bahwa semangat awal pembentukan LPAI tidak lain adalah keinginan para ulama untuk membendung kristenisasi yang mulai merambah ke pelosok-pelosok desa di daerah Jember[76].

Kalangan 'simbolis-moralis-religius' dari NU ini memandang bahwa persoalan dekadensi moral yang menguat di tengah-tengah masyarakat lebih disebabkan oleh penetrasi budaya modern yang berasal dari Barat. Imperalisme kultural budaya barat inilah (melalui ilmu pengetahuan, teknologi, film dan nilai-nilai asing yang dinilai tidak selaras dengan ajaran Islam) yang berkontribusi besar dalam menciptakan kebangkrutan nilai-nilai kultural umat Islam. Mereka juga cenderung resisten terhadap ide-ide asing yang tidak ada rujukannya dalam Islam (seperti pluralisme, HAM, kebebasan perempuan, dan sejenisnya) yang telah mensubversi keyakinan generasi muda NU. Sebagai responnya, mereka lebih menitikberatkan perjuangannya pada desakan pada rezim penguasa agar membuat peraturan formal yang mendukung pada penegakan moral Islam, mendesak aparatus negara agar tegas melakukan pemberantasan tempat-tempat maksiat, dan penerapan kebijakan-kebijakan berbasiskan ajaran keislaman seperti dimasukkannya baca tulis al-Qur'an dalam kurikulum sekolah umum, pemberlakukan pemakaian rok panjang bagi pelajar putri, dan semacamnya.

Sebenarnya, kelas menengah santri baru dalam NU yang berposisi antagonistik itu, tidak hanya didorong oleh motif moral-keagamaan. Mereka yang benar-benar *concern* memperjuangkan tegaknya moralitas Islam, tidak bisa dikosongkan dari ke-

[76] Wawancara dengan K.H. Hamid Hasbullah, 4 Februari 2012.

pentingan ekonomi-politik. Sikap resisten itu sendiri dapat dimaknai sebagai modal yang dapat didayagunakan oleh setiap aktor dalam menegosiasikan kepentingannya dengan rezim berkuasa. Melalui berbagai aksi demontrasi massa, kalangan resistensionis tidak hanya berkepentingan menolak semua kebijakan yang dikeluarkan rezim berkuasa, melainkan berkepentingan pula untuk melakukan negosiasi-negosiasi yang dinilai dapat memberikan keuntungan kepada mereka. Sebagaimana dikemukakan oleh Cornelis lay bahwa demonstrasi dan berbagai bentuk kekerasan yang didemontrasikan secara eksesif oleh sejumlah kelompok diarahkan untuk mengekspresikan otot sebagai simbol dari kebesaran dan signifikansi yang bisa memaksa rimba-raya sistem mengakomodasinya[77].

Di luar itu, sejumlah kecil kelas menengah santri baru dalam NU berhaluan liberal dan radikal, tetap mengambil posisi otonom dan kritis dalam interaksinya dengan rezim berkuasa, sesama santri yang mengambil sikap akomodatif, maupun mereka yang berposisi antagonistik. Bagi mereka, persoalan mendasarnya bukan terletak pada apakah kelas menengah NU harus berseberangan ataukah bersikap akomodatif dengan rezim berkuasa. Sikap kritislah yang seharusnya diambil oleh kalangan NU dalam berhadapan dengan berbagai kekuatan dominatif. Mengambil posisi berseberangan dengan kekuasaan, tidak lantas menjadikan mereka otonom, independen, dan memerankan diri sebagai agen reformasi. Sebaliknya, bersikap akomodatif ataupun kontradiktif tanpa disertai kritisisme, hanya akan mensubstitusikan mereka ke dalam cara-cara rezim berkuasa[78].

Sekalipun jumlahnya kecil, kelompok terakhir ini jauh lebih

---

[77] Cornelis Lay, "Anarkhi dan Demokrasi: Masalah Kekerasan Politik di Indonesia", dalam Erick Hiariej, Ucu Martanto, dan Ahmad Musyaddad (ed.) *Poilitik Transisi Pasca Soeharto*, Yogyakarta: FISIPOL UGM, 2004, hal., 138.

[78] Wawancara dengan Nur Hasan, 14 Juli 2012.

independen dibandingkan kelompok pertama. Kelompok ini pula yang paling rajin menyuarakan agenda demokratisasi dan memperjuangkan hak-hak sipil dengan menempatkan Islam *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* sebagai sumber etik, spirit dan ideologi bagi pembebasan manusia dari sistem dominatif. Wacana dan aksi sosial transformatif menjadi basis bagi pergulatan mereka dalam mendorong proses demokratisasi di tingkat lokal. Berbagai kebijakan bupati Samsul selalu mereka kritisi mulai dari mega proyek pembangunan lapangan terbang (Lapter), *Jember Medical Center* (JMC), pemisahan Kabupaten dengan Kota Madya, Perda Masyarakat Jember Religius (MJR), kebijakan pemerintah yang hendak membuka eksplorasi tambang mangan dan emas di kawasan hutan lindung, dan lain-lain.

Tidak sebatas dengan rezim berkuasa, unsur-unsur liberal dan radikal dari kelas menengah santri baru tersebut juga bersikap kritis terhadap sesama kelas menengah santri terutama yang berhaluan pragmatis (agen developmentalis) dan konservatif (agen simbolis-moralis-religius). Mereka melakukan kritik terhadap para aktivis politik santri --yang *nota bene* dulunya adalah aktivis *civil society*— yang larut dalam arus *maisntream* pragmatisme politik. Para politisi berlatar santri yang seharusnya dapat menerapkan nilai-nilai dan ideologi *Ahlus Sunnah wal Jama'ah,* praksis politiknya ternyata tidak jauh beda dengan para politisi pada umumnya[79].

Saat bersamaan, kelas menengah santri baru dihadapkan pula pada pertentangannya dengan kelompok-kelompok santri yang berhaluan konservatif sebagaimana aktivis LPAI. Mereka yang disebut sebagai agen simbolis-moralis-religius ini cenderung menitikberatkan perjuangannya pada tegaknya moral Islam melalui pendekatan formal daripada membumikan nilai-nilai

[79] Disarikan dari dialog bersama sejumlah pengurus dan intelektual NU dalam FGD 7 April 2012; Nur Hasan 15 Mei 2012; dan Abd. Qodim 30 Mei 2012.

Islam Aswaja sebagai landasan etik-moral maupun publik-politik dalam memperjuangkan hak-hak publik. Sebenarnya, elemen-elemen liberal-reformis dari kelas menengah santri baru dalam NU, tidak keberatan dengan agenda-agenda penegakan moral yang diperjuangkan LPAI. Akan tetapi, mereka menyayangkan jika moral yang diperjuangkan sebatas moral keagamaan dalam pengertian formalistik, sebatas berkaitan dengan peroalan asusila. Seharusnya, aktivis LPAI juga mampu menterjemahkan dan memperjuangkan moral Islam secara lebih komprehensif seperti bobroknya moral kekuasaan[80].

Dalam praktiknya, para aktivis LPAI cenderung bersuara lantang, keras dan tegas jika menyangkut persoalan asusila, tetapi relatif senyap jika berhubungan dengan tindakan korupsi, pembagian kerja seksual yang tidak adil, dan konflik yang nyata antara rakyat yang dimiskinkan oleh sistem sosial, ekonomi dan politik yang sebatas menguntungkan sekelompok elit tertentu. Karenanya, perjuangan mereka sebatas menyentuh dimensi moral pada tataran artifisial (simbolik) dan tidak sampai menyentuh pada level substansial. Dengan kata lain, perjuangan mereka tidak sampai mengjangkar persoalan pada tataran ideologi dan struktural yang sesungguhnya menjadi inti dari berbagai problema sosial, ekonomi, politik dan keagamaan yang dihadapi umat Islam. Singkatnya, politik yang diusung mereka bukanlah politik dengan semangat pembebasan[81].

Fenomena perpecahan yang melanda kelas menengah santri baru dalam NU tersebut, sempat muncul keprihatinan tersendiri. Sejumlah intelektual dan aktivis NU pernah memiliki inisiatif dan mendorong PCNU agar berperan menjadi fasilitator dalam menjembatani perbedaan dan perpecahan di kalangan

---

[80] Wawancara dengan Ahmad Taufik, 10 Januari 2013.

[81] Wawancara dengan Nur Hasan, 15 Mei 2012; Abd. Qodim, 30 Mei 2012; dan aktivis *nahdliyin*, 20 Mei 2012.

NU. Tujuannya tidak lain ialah mensinergikanberagam kekuatan sosial dan politik NU secara lebih kohesif. Dalam hal ini seorang informan mengatakan bahwa:

> Saya dulu pernah ya sekitar 2004 itu diajak untuk mengonsolidasikan kembali kekuatan-kekuatan NU yang terpecah-pecah. Saya sendiri tidak sampai melihat itu bagian dari proses mobilisasi untuk pemilih. Pernah saat itu, NU itu mengagendakan pertemuan-pertemuan strategis, LSM-LSM yang memiliki ikatan NU, yang memiliki nuansa NU dikumpulkan, memperbincangkan hal-hal yang terkait dengan basis. Waktu itu periode Kyai Muhyiddin yang pertama, tapi saya belum melihat apakah bahwa proses itu diarahkan untuk penggalangan suara atau tidak, saya belum melihat, sepertinya tidak, sepertinya semata-mata untuk kepentingan yang bersifat strategis. Jadi karena NU itu penting untuk bersinergi dengan lembaga swadaya masyarakat yang lain. NU kan ya LSM yang sudah besar, ini perlu bersinergi dengan LSM-LSM yang lain yang masih bisa ketemu dengan NU, untuk saat ini, saya kok mungkin buta juga ya saya belum melihat sampai ke arah sana. Tapi kalau watak kekuasaan menggunakan segalanya atau segala cara untuk penggalangan suara itu[82].

Keinginan sebagian intelektual dan aktivis NU untuk mengonsolidasikan kekuatan sosialnya tidak lagi mudah diwujudkan. Meskipun NU sudah menfasilitasi serangkaian pertemuan dan komunikasi dengan sejumlah elit-elitnya, namun tetap saja tidak mudah untuk membangun kembali kekuatan sosial secara kohesif. Kelas menengah santri baru dalam NU tetap terpecah-pecah secara sosial, ekonomi dan politik oleh beragam orientasi terhadap negara dan terhadap kekuasaan politik. Dalam konteks

---

[82] Wawancara dengan Ahmad Taufik, 5 Oktober 2012.

ini, meskipun jumlah kelas menengah santri baru dalam NU tumbuh dan berkembang semakin pesat dalam iklim kebebasan politik pasca Orde Baru yang menguntungkan, namun karena mereka terfragmentasi ke dalam kelompok-kelompok dengan orientasi dan kepentingan yang beragam dan bertabrakan.

Implikasinya, kelas menengah santri baru dalam NU tidak mudah untuk bisa mengembangkan pengaruh konsisten terhadap lembaga-lembaga negara. Pola hubungan yang relatif longgar dengan masyarakat kelas bawah serta ketidakmampuan mereka membangun aliansi lintas kelas, membuat mereka tidak bisa konsisten pula menjadi sumber utama desakan terhadap perubahan sosial, ekonomi, kultural dan politik. Agenda yang telah dirintis dalam waktu panjang sejak periode 1980-an yang menuntut adanya masyarakat sipil yang mampu menandingi hak-hak istimewa negara, semakin sulit untuk direkrut.

B. Konsolidasi dan Konstelasi Kekuasaan Era Pilkada Langsung Pasca Orde Baru: 2005-2010

1. Keretakan dalam Kebersamaan

Sekalipun mulai dilanda perpecahan, kelas menengah NU dapat dikatakan masih memiliki kemampuan untuk menampilkan dirinya sebagai kekuatan sosial-politik penting. Secara umum, elemen-elemen sipil NU masih memberikan dukungan suaranya kepada partai politik yang telah didirikannya. Hasilnya, parpol yang kelahirannya dibidani oleh NU (PKB) berhasil memenangkan pemilu 2004 dengan perolehan suara terbanyak.

Hasil pemilu legislatif daerah menempatkan PKB berada di urutan pertama dengan perolehan 487.894 suara, urutan kedua ditempati PDI-P dengan perolehan 222.244 suara, urutan ketiga ditempati Partai Golkar dengan perolehan 174.929 suara, urutan keempat ditempati PPP dengan perolehan 126.533 suara, dan

kelima ditempati Partai Demokrat dengan perolehan 77.027 suara[83].

Hanya saja, menjelang pemilihan kepala daerah periode 2005-2010, eskalasi perpecahan semakin meningkat tajam. Tidak sebatas di lingkaran kelas menengahnya, perpecahan menerpa pula basis massa NU pada lapisan yang paling bawah *(gressroots)*. Isu perpecahan tidak lagi diwarnai perbedaan nilai dan ideologi, melainkan lebih berkaitan dengan tarikan kepentingan politik praktis. Di internal parpol, misalnya, para politisi dan aktivis politik NU terbelah ke dalam dua faksi, yakni faksi Miftahul Ulum (PKB kubu Gus Dur) dan faksi H.M. Madini Farouk (PKB kubu Muhaimin Iskandar).

Hal serupa terjadi pula di tingkat elemen-elemen sipilnya yang terpolarisasi ke dalam beberapa kelompok yang jauh lebih plural. Persaingan dan pertentangan di kalangan intelektual dan aktivis NU yang tidak langsung bersinggungan dengan kekuasaan negara, juga menguat. Ketidakpuasan mereka terhadap kalangan politisi yang cenderung mengutamakan kepentingannya sendiri, menjadi alasan mereka untuk terlibat dalam konstelasi kekuasaan dengan mendayagunakan kapital sosial dan kulturalnya. Terlebih, konstelasi kekuasaan tidak lagi dilaksanakan melalui sistem demokrasi perwakilan, melainkan demokrasi partisipatoris (sistem pemilihan langsung)[84].

Satu hal yang penting disadari ialah bahwa jumlah kelas menengah NU terdidik semakin besar. Kebanyakan mereka juga

---

[83] Dokumen KPUD Jember

[84] Sebagai konsekuensi logis dari diterapkannya sistem pemilihan langsung yang teah menggeser demokrasi perwakilan menjadi demokrasi partisipatoris, maka peta kekuatan politik cenderung berubah pula: tidak hanya lembaga eksekutif dan legislatif saja yang memainkan peran penting, rakyat secara umum juga berperan relatif signifikan. Siti Zuhro, Negara, Demokrasi, dan *Civil Society,* dalam Luthfi J. Kurniawan dan Hesti Puspitosari, *Negara, Civil Society dan Demokratisasi.........................,* hal., 14.

belum memiliki kedudukan, status, dan basis material kuat apakah sebagai profesional bergaji ataukah wirausahawan mandiri yang sukses. Meskipun mereka memiliki kualifikasi profesional sebagai konsekuensi logis atas jenjang pendidikan yang berhasil ditamatkannya, namun tidak secara otomatis membawa mereka menapaki jenjang kedudukan yang lebih tinggi. Keterbatasan mereka dalam soal akses ke kekuasan negara, disebut-sebut sebagai salah satu faktor pentingnya. Karena itulah, kebanyakan dari mereka sangat berkepentingan untuk terlibat dalam konstelasi kekuasaan yang dinilainya akan melapangkan jalan bagi mereka untuk dapat mengakses sumberdaya ekonomi-politik negara.

Pada periode ini, konstelasi kekuasaan sudah minim diwarnai perdebatan yang melibatkan wacana kritis di lingkungan kelas menengah NU. Tidak sedikit dari kelas menengah NU yang dulu merupakan intelektual dan aktivis populis, setelah berkiprah dalam partai politik, parlemen, dan birokrasi, menjadi kurang sensitif lagi dengan agenda-agenda reformasi. Sebaliknya, mereka cenderung mengutamakan keamanan dan kenyamanan dirinya. Karenanya, tidak heran jika kebanyakan dari mereka cenderung menegara *(state oriented)* atau berorientasi kekuasaan *(statist)* dengan coraknya yang konservatif[85].

Para intelektual dan aktivis NU yang bersinggungan dengan organisasi-organisasi sipil Islam pun, tidak semuanya memiliki komitmen tinggi untuk terus memperjuangkan agenda demokratisasi. Sekalipun mereka aktif dalam organisasi sipil Islam dan lebih banyak berhubugan dengan gerakan horisontal, namun karena basis material mereka yang tidak cukup kuat untuk terus bisa mengembangkan lembaga berikut aktivitas sosial-keagamaannya, membuat mereka untuk menjalin relasi kekuasaan dengan kelompok-kelompok kepentingan.

[85] Wawancara dengan Sutomo, 15 Juni 2013.

Dalam sistem demokrasi langsung seperti sekarang ini, warga NU (kelas menengah maupun massa akar rumputnya) sudah banyak yang terjebak dalam pola pikir instan, inginnya yang *gampang-gampang* saja, lebih mengutamakan kenyamanan, enggan berproses, bediskusi, berdialog, dan bermusyawarah. Konsekuensinya terjadi apa yang disebut pendangkalan (bukannya pendalaman dan pematangan) pemikiran sehingga mengaburkan antara benar dan salah, substansial dan artifisial, etis dan tidak etis dalam berpolitik[86].

2. Persaingan dalam Memperebutkan Kontrol Kekuasaan

Secara garis besar, perpolitikan kelas menengah NU terfragmentasi ke dalam dua kelompok yang saling berlawanan. Mereka yang selama ini berposisi antagonistik, gencar mengonsolidasikan kekuatannya untuk kembali melakukan perlawanan terhadap rezim berkuasa. Melihat mereka yang berposisi antagonistik tidak tunggal, maka orientasi politiknya pun sangatlah beragam. Bagi para aktivis dan politisi yang tengah mencari posisi baru dalam kekuasaan, resistensi yang dilakukannya lebih dimotivasi oleh kalkulasi pragmatisme. Bagi kelompok Islamis yang direpresentasikan oleh LPAI dan elit agama konservatif, kepentingannya bukan sekedar perebutan kekuasaan, melainkan juga memperjuangkan agenda penegakan moral Islami melalui instrumen struktural.

Kalangan resistensionis sadar betul bahwa bupati Samsul telah menjelma menjadi kekuatan politikyang *powerfull.* Dia menguasai birokrasi daerah, mampu merangkul sejumlah kyai besar, mengendalikan bebrapa kekuatan ekstra-konstitusional, dan me-

[86] Wawancara dengan M. Saiful Anam, 26 April 2013.

nguasai ruang pragmatisme publik[87]. Dihadapkan pada realitas semacam itu, mereka pun lantas mencari strategi alternatif untuk dapat mengalahkannya. Birokrat-politisi harus dilawan dengan birokrat-politisi yang sepadan, demikian statemen yang dikemukakan salah seorang informan. Kepahitan politik dalam konstelasi kekuasaan daerah pada 1955 dan 2000, dijadikan pelajaran berharga bagi mereka. Memaksakan kader santri yang hanya berbasiskan modal sosial, kultural, dan simbolik, tetapi lemah secara material, hanya akan berujung pada kekalahan. Popularitas saja tidak mencukupi, harus ditunjang oleh kekuatan kapital material. Kedua hal ini dipandang sebagai salah satu syarat dan rukun yang wajib dimiliki calon yang hendak memenangkan pertarungan kekuasaan[88].

Dari serangkaian diskusi yang melibatkan sejumlah intelektual, aktivis, politisi dan tokoh-tokoh NU kultural yang resistensionis, pilihan kemudian jatuh pada M.Z.A. Djalal. Pertimbangan utamanya, M.Z.A. Djalal adalah putra daerah, seorang birokrat berpengalaman (Kepala PU provinsi Jawa Timur), pengurus AMPI/Angkatan Muda Pembaharuan Indonesia (sayap pemuda partai Golkar), dan yang pasti memiliki basis material kuat. Terlebih, majunya M.Z.A. Djalal juga mendapatkan dukungan struktural dari para elit politisi-birokrat provinsi. Imam Utomo (selaku Gubernur Jawa Timur) dan Soekarwo (Sekdaprov), merupakan dua pejabat teras yang disebut-sebut ikut *cawe-cawe* (baca: mendukung) dalam pemenangan M.Z.A. Djalal yang sekaligus juga koleganya[89].

[87] Wawancara dengan Kun Wasis, 27 Juni 2013.

[88] Wawancara dengan Afton Ilman Huda, 16 Juli 2013 dan Ra Latif, 29 April 2013.

[89] Kalau bicara pak Djalal tidak bisa dipisahkan dari pak Imam Utomo dan pakde Karwo. Birokrasi Jember yang sudah ditata sedemikian rupa oleh abah Samsul, mulai diacak-acak seiring dengan kehadiran Syahrazad Masdar yang ditugasi gubernur untuk menjadi pelaksana tuga (plt) bupati Jember. Syahrazad

Menurut klaim aktivis santri, aktor-aktor politik yang secara riil terlibat dalam pemenangan M.Z.A. Djalal sebenarnya adalah kalangan intelektual, aktivis dan politisi muda NU terdidik. Merekalah yang menginisiasi dan mengomunikasikan sosok M.Z.A. Djalal ke kalangan para kyai. Mereka pula yang meyakinkan para kyai bahwa M.Z.A. Djalal merupakan sosok yang paling tepat untuk menandingi kekuatan politik bupati Samsul dengan beberapa pertimbangan yang sudah dikemukakan. Meski tidak semua kyai *sreg* (baca: cocok) dengan sosok M.Z.A. Djalal, namun karena mereka merasa sakit hati terhadap bupati Samsul, akhirnya setuju dengan gagasan yang disampaikan kalangan intelektual dan aktivis muda NU tersebut[90].

Pada tataran praktis, intelektual dan aktivis muda NU terdidik berperan pula dalam melakukan kajian, pemetaan dan pengorganisasian komunitas. Isu-isu perubahan dan anti *status quo* menjadi wacana sentral yang disuarakan kelompok ini. *'Membangun desa menata kota'* merupakan salah satu slogan yang secara cerdas dirumuskan kalangan intelektual untuk dapat menguasai opini publik. Mereka juga menulis buku *"mengapa kembali ke Jember"* yang dibagikan ke pesantren-pesantren, guru ngaji, dan elemen masyarakat lainnya. Melalui praktik diskursif inilah mereka berusaha memproduksi dan meneguhkan kuasa bagi M.Z.A. Djalal dan sekaligus berkepentingan untuk meruntuhkan dominasi kuasa, menjadikan kuasa rapuh dan memberikan kemungkinan untuk merintangi kuasa bupati Samsul dan calon lain yang menjadi lawannya[91].

Masdar menjalankan politik birokrasi dengan cara melakukan gerakan netralitas PNS, mutasi dan penataan kembali pejabat Pemkab besar-besaran, sehingga pentaan birokrasi yang dilakukan sebelumnya oleh bupati Samsul menjadi berantakan. Wawancara dengan Kun Wasis, 27 Juni 2013.

[90] Hasil dari obrolan santai dengan K.H.Sadid Jauhari, 21 Mei 2013.

[91] Wacana paling tidak memiliki tiga efek konstruktif, yaitu memberikan kontribusi bagi pembentukan "identitas-identitas sosial", bagi pembentukan "relasi"

Dengan menggandeng tokoh-tokoh pesantren ataupun NU kultural, kalangan intelektual dan aktivis muda NU juga berperan dalam mereorganisasi basis massa NU dengan menggiatkannya melalui serangkaian kegiatan keagamaan. *Tahlil, yasin,* dan *gerakan shalawat nariyah* secara rutin diintensifkan kembali setiap minggu selama 1 (satu) tahun. Sacara massif, gerakan keagamaan ini berhasil diorganisir sampai tingkat desa dan dusun (471 dusun). Semua pembiayaan untuk keperluan pelaksanaan kegiatan berlangsung selama berbulan-bulan ini berasal dari M.Z.A. Djalal. Politik keagamaan inilah yang disebut-sebut berhasil efektif dalam mendelegitimasi pengaruh bupati Samsul Hadi yang selama lima tahun mulai mengakar ke bawah[92].

Sementara itu, sebagian mereka yang selama ini berposisi kooperatif dengan kekuasaan, lebih memilih mem-*back up* kembali majunya bupati Samsul Hadi dalam perebutan kekuasaan daerah. Mereka sangat yakin jika bupati Samsul Hadi bisa memenangkan pertarungan secara cukup mudah. Sebagai rezim berkuasa, bupati Samsul Hadi memiliki keuntungan dalam mengendalikan birokrasi di tingkat kabupaten. Di samping itu, Samsul yang berlatar birokrat dikenal memiliki jaringan birokrasi, politisi, kekuatan-kekuatan sosial di luar negara, dan yang pasti juga didukung kemampuan finansial yang cukup kuat. Di atas kerta bupati Samsul tidak kesulitan mengatasi lawan-lawan politiknya[93].

Optimisme kelompok akomodasionis semakin menguat seiring dengan kerbehasilan mereka menarik dukungan dari K.H. Abdurrahman Wahid[94], dewan syuro DPP PKB dan sekaligus

---

sosial (yakni relasi di antara orang-orang), dan bagi pembentukan "ideasional" atau sistem-sistem pengetahuan dan kepercayaan sosial. Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa.......................,* hal., 59.

[92] Wawancara dengan Afton Ilman Huda, Madini Farouk, 16 Juli 2013; Ra Ali, 16 Juli 2013.

[93] Wawancara dengan Kun Wasis, 27 Juni 2013.

[94] Menurut informasi, dukungan Gus Dur diperoleh sebagai hasil dari lobi-

simbol NU. Dukungan Gus Dur diyakini dapat menjadi kartu As dalam memuluskan pemenangan bupati Samsul. Dalam beberapa kesempatan Gus Dur datang untuk ikut terlibat langsung dalam kampanye mendukung bupati Samsul. Gus Dur pula yang dijadikan ikon oleh bupati Samsul Hadi dalam meresmikan proyek prestisius Bandara Noto Hadi Negoro. Faktor Gus Dur jualah yang membuat sejumlah besar kyai (seperti K.H. Khotib Umar, K.H. Muzakki, K.H. Ahmad Mursyid, K.H. Muhyidin Abdusshomad, dan lain-lain), elit NU struktural dan politisi PKB faksi Miftahul Ulum, serta intelektual dan aktivis muda NU lainnya, untuk ikut mendukung bupati Samsul Hadi. Meski tidak sedikit dari mereka yang kurang respek terhadap bupati rezim berkuasa, namun mereka memperlihatkan dukungannya (atau minimal tidak melakukan resistensi) terhadap bupati Samsul dengan alasan demi menghormati Gus Dur. Menurut mereka, sosok Samsul Hadi ataupun M.Z.A. Djalal bukanlah tipe ideal pemimpin daerah santri[95].

Kelas menengah NU bukanlah satu-satunya aktor kunci dalam konstelasi kekuasaan daerah. Terdapat pula sejumlah aktor politik penting yang memainkan peran penting dalam medan pertarungan politik. Militer, pengusaha lokal dan nasional, kekuatan ekstra-birokrasi dan parlementer (LSM/organisasi non-pemerintah), serta tidak ketinggalan –meminjam istilah informan— para pemain atau kelompok hitam (seperti Texas, Gagak Hitam, dan

---

lobi politik sebagian kelas menengah NU. Sebagaimana dikemukakan seorang informan bahwa "Elit-elit NU lah yang berperan dalam memainkan permainan itu. K.H. Muhyidin, H. Misbah, Mifathul Ulum, Agus Lutfi, dan lainnya, dinilai berperan memainkan politik cerdas dalam mendatangkan Gus Dur. Kalau bacaan kita saat itu, sebenarnya ketika PKB yang didukung NU ingin eksis, maka ada logika-logika politik rasional yang dapat dimainkan, termasuk ketika merapat ke pak Samsul sebagai sosok *incumbent* yang *powerfull*. Jadi pertibangannya tetap relasi kekuasaan, PKB yang di*back up* NU ingin eksis, kalau berpolitik harus menang, itu wacana di temen-temen NU dan PKB. Kekalahan Gus Yus berulang kali dijadikan pelajaran, jangan sampai warga NU melalui kendaraan politiknya PKB kalah lagi dalam Pilkada". Wawancara dengan Kun Wasis, 27 Juni 2013.

[95] Hasil diskusi dengan sejumlah informan, 26 April 2013.

barisan hitam tanpa nama lainnya) merupakan aktor-aktor politik yang tidak bisa dipandang sebelah mata. Dengan instrumen kekerasannya, mereka dapat melakukan intimidasi, ancaman, dan berbagai tindakan koersif lainnya dalam memaksa masyarakat bawah untuk mendukung kandidat yang dibelanya[96].

Bukan rahasia lagi jika kelompok hitam *(gengster)*, memainkan peran penting dalam setiap momen perpolitikan. Sejak Orde Baru, kekuatan hitam menjadi instrumen kekerasan politik yang terbilang efektif dalam mengondisikan masyarakat melalui intimidasi, teror fisik, dan berbagai bentuk kekerasan lainnya. Selain aktif di dunia kriminal, mereka juga menduduki posisi tersendiri dalam sistem perpolitikan Orde Baru, yakni suatu tempat di antara elit politik formal dan apa yang banyak orang menganggapnya sebagai dunia gelap. Mereka seringkali dapat bolak-balik antara dunia kriminal dan dunia warga masyarakat terhormat sebagai pengusaha atau sebagai tokoh masyarakat lainnya. Dalam konteks pasca Orde Baru, tokoh-tokoh semacam itu menemukan kesempatan baru untuk memperbanyak kekayaan, kekuasaan, dan status sosial dengan cara menyusupkan diri sebagai pemegang kendali politik[97].

Konstelasi kekuasaan dalam sistem demokrasi langsung yang kenyataannya didominasi aktor-aktor sosial-politik yang berorientasi pada kekuasaan, telah menciptakan alienasi bagi sayap intelektual dan aktivis publik yang selama ini *concern* dengan agenda dan visi perjuangan Islam demokratiknya. Wacana politik kerakyatan yang mereka usung seolah tidak menemukan ruang artikulasinya. Kebanyakan elemen NU tidak lagi terterik pada perpolitikan berbasiskan wacana kritis, melainkan politik yang berimplikasi pada kepentingan pragmatis. Ruang publik dan politik yang idealnya menjadi arena diskusi, dialog, dan perdebatan publik secara lebih terbuka, ternyata bagaikan panggang yang jauh dari apinya.

---

[96] Hasil diskusi santai dengan sejumlah aktivis PMII, 26 April 2013.
[97] Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan........................,* hal., 249.

Tampilnya Samsul Hadi dan M.Z.A. Djalal yang sama-sama di-*back up* kekuatan NU yang memang sudah terfragmentasi, menunjukkan adanya keputusan atau kesepakatan yang dihasilkan bukan melalui mekanisme perdebatan publik yang terbuka dengan melibatkan elemen NU secara lebih luas. Kenyataan ini sekaligus mengafirmasi kelemahan elemen Islam sipil dalam mewarnai ruang publik dengan wacana-wacana politik kerakyatannya.

3. Kemenangan Ambivalen

Sekalipun diberangkatkan PKB, kemenangan M.Z.A. Djalal tetap merepresentasikan keberhasilan kekuatan politik lama dalam aliansinya dengan kekuatan-kekuatan politik baru (PKB, PDI-P, dan kekuatan eksternal). Secara lengkap, hasil pemilihan kepala daerah langsung menempatkan pasangan Samsul Hadi Siswoyo - Baharudin (koalisi PPP dan partai-partai kecil) memperoleh 290.092 suara (27,94 %), pasangan M.Z.A. Djalal - Kusen Andalas (PKB dan PDI-P) mendapatkan 608.053 suara (58,55%), dan pasangan Mahmud Sardjuono - Haryanto (partai Golkar) beroleh 140.302 suara (13,51 %)[98].

Tidak seperti rezim lama yang harus bekerja keras untuk bisa mendapatkan legitimasi dari kalangan parlemen, parpol dan kekuatan eskternal berbasis NU, rezim penguasa baru relatif tidak mendapatkan kesulitan. Sejak awal pencalonannnya, M.Z.A. Djalal telah berhasil mendapatkan dukungan politik dari PKB dan PDI-P. Meskipun bukan kader PKB ataupun PDI-P, M.Z.A. Djalal terbukti berhasil mendapatkan rekom dari kedua parpol itu sebagai tiket untuk maju dalam konstelasi kekuasaan daerah. Hal ini dapat dimaklumi mengingat sistem demokrasi liberal pasca Orde Baru, memberikan peluang dan sekaligus hambatan bagi setiap orang untuk dapat memasuki medan pertarungan politik melalui kenda-

[98] Hasil Rekapitulasi Suara KPU Kabupaten Jember

raan bernama parpol. Bagi orang-orang berpengaruh dengan kepemilikan kapital material mapan seperti M.Z.A. Djalal, problematikanya sebagai orang luar parpol dapat diatasi dengan menegosiasikan kapital material yang dimilikinya. Struktur peluang untuk mendapatkan parpol semakin mudah seiring dengan kecenderungan para aktivis politik yang memposisikan parpolnya tak ubahnya sebagai *rent car*[99].

Bagi rezim berkuasa, keberadaan dua parpol (PKB dan PDI-P) dengan kekuatan mayoritas di parlemen, menjadi pilar penting dalam mem-*back up* kekuasaan. Sinergi antara elit eksekutif (M.Z.A. Djalal/bupati) dan elit legislatif (Madini Farouk/ ketua DPRD) dalam sebuah aliansi birokrat-politisi disebut-sebut sebagai keberhasilan kekuatan oligarkis dalam mengendalikan lembaga-lembaga negara. Terlebih, kekuatan politik lainnya di parlemen (seperti Golkar, PPP, PKS, dan lainnya), relatif tidak menunjukkan sikap kritis ataupun resistensinya. Praktis, riak-riak perlawanan secara seporadis hanya berasal dari kalangan politisi parlemen yang berasal dari PKB (faksi Miftahul Ulum) dalam aliansinya dengan sejumlah kekuatan eksternal yang beroposisi dengan rezim berkuasa.

Hasrat untuk mengakumulasikan kekuasaannya dengan mudah dapat dibaca pula dari gerak politik rezim berkuasa dalam mengelola birokrasi. Sebagaimana pengalaman Orde Baru, birokrasi terbukti efektif dimanfaatkan sebagai (bukan sebatas alat administrasi pemerintahan), mesin politik *(political machine)* atau –

[99] Desas desus yang muncul untuk mendapatkan rekom dari satu parpol (baik di tingkat daerah/DPC maupun pusat/DPP, dibutuhkan biaya sebesar Rp. 5 milyar. Hampir semua partai menerapkan kebijakan semacam itu, tentunya dengan besaran dana yang berbeda. PKS yang mengklain diri sebagai partai bersih pun, juga melakukan hal yang sama. Protesnya ketua Perhutani Jember terhadap PKS karena tidak meloloskan menjadi bacak calon bupati dari partai Islam tersebut, mengaku telah menyerahkan sejumlah mahar untuk pelolosan dirinya. Wawancara dengan Nur Hasan, 14 Juli 2013.

meminjam istilah Althusser— *the repressive state apparatus* dan sekaligus *the ideological state apparatus* yang tangguh baik untuk kepentingan penciptaan pemerintahan yang kuat maupun penataan kehidupan sosial-politik masyarakat. Di bawah Orde Baru, birokrasi telah berkembang menjadi wadah kekuatan luar biasa untuk mempertahankan *status quo* maupun melaksanakan suksesi terencana di antara jaringan kekuasaan yang mengitarinya[100].

Kesadaran birokratis-Orde Baru semacam itulah yang diasumsikan masih tertanam kuat dalam benak rezim berkuasa (M.Z.A. Djalal) yang *nota bene* merupakan birokrat-politisi yang dibesarkan pada masa rezim Soeharto. Setidaknya, pengalaman tersebut masih berfungsi sebagai kerangka acuan rezim berkuasa untuk mereorganisasi kekuasaannya melalui instrumen birokrasi. Berbeda dari bupati Samsul Hadi yang terkenal arogan dan otoriter, M.Z.A. Djalal dinilai lebih santun dalam mengelola birokrasi[101]. Meskipun penataan birokrasi tetap didasarkan pada kalkulasi politik, namun M.Z.A. Djalal tidak melakukannya secara kasar sebagaimana rezim penguasa sebelumnya. Melalui kecerdasan politiknya, M.Z.A. Djalal mampu mengelola loyalitas aparatus birokratiknya sehingga berimplikasi bagi peneguhan kekuasaan dan pemerintahannya.

Sebagaimana rezim penguasa sebelumnya, penataan birokrasi dilakukan dengan melakukan perekrutan orang-orang dekat, klien, orang-orang yang dinilai memiliki jasa dan kesetiaan serta dapat memberikan keuntungan baik secara sosial, ekonomi maupun politik. Para birokrat yang disinyalir memiliki kedekatan dengan bupati Samsul Hadi dan menempati pos strategis digantikan dengan orang-orang yang menjadi *inner circle* rezim berkuasa. Drs. Ahmad Sudiono, M.Si dan Dr. Mudzhar Syarifudin, M.Si, tercatat sebagai orang-orang dekat bupati, berasal dari kalangan

---

[100] M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia................,* hal., 18.
[101] Wawancara dengan Kun Wasis, 27 Juni 2013.

santri (NU), yang mendapatkan posisi strategis. Drs. Ahad Sudiono (sebelumnya menjabat sebagai guru) mendapat posisi sebagai Kepala Dinas Pendidikan (Kadispendik) dan Dr. Mudhar Syarifu-din, M.Si (berstatus sebagai dosen Universitas Jember) menduduki jabatan Kepala Badan Perencanaan dan Pembangunan Kabupa-ten (Bapekab).

Tidak sebatas pengelolaan birokrasi yang secara langsung berkaitan dengan kewenangan bupati, M.Z.A. Djalal berhasil pula menciptakan pola relasi yang bercorak paternalistik ataupun *patron-client* dengan aparatus desa yang pengangkatannya tidak melibatkan campur tangan bupati. Setidaknya, loyalitas kuat pernah ditunjukkan oleh aliansi kepala desa se-kabupaten Jember dalam melakukan pembelaan terhadap M.Z.A. Djalal yang tengah dijerat kasus hukum. Menurut pendukungnya, pendekatan dan cara komunikasi M.Z.A. Djalal yang merakyat (baca: humanis) disebut-sebut sebagai faktor yang berperan penting dalam menciptakan loyalitas aparatus pemerintahan desa. Namun sulit ditutup-tutupi pula jika loyalitas kepala desa berkelindan dengan kebijakan populis rezim penguasa yang mengalokasikan dana desa (ADD) sebesar 500 juta per desa.

Fakta di atas menunjukkan adanya pergeseran kepatuhan bawahan terhadap atasan yang tidak lagi didasarkan pada instruksi birokratik-militeristik sebagaimana pengalaman Orde Baru, melainkan lebih didasarkan pada dimensi pertukaran yang bersifat transaksional. Melalui mekanisme semacam itulah, rezim berkuasa dapat membuat berbagai kebijakan populis (seperti dana desa), yang gilirannya menghasilkan *rewards* berupa kepatuhan para bawahannya (aparatus birokrasi desa).

4. Kontrol Atas Kekuatan Islam Sipil

Melalui regulasi dan penguasaan penganggaran, rezim pengu-asa memanfaatkannya pula untuk membangun jaringan sosial

yang mengakar sampai ke tingkat bawah. Berbagai program populis seperti jaminan kesehatan masyarakat (jamkesmas), jaminan persalinan (jampersal) bagi ibu-ibu hamil, pengobatan gratis bagi warga miskin, bantuan operasional pendidikan, bantuan untuk pesantren, masjid dan organisasi keagamaan, pengaspalan jalan dan yang cukup monumental ialah progran Penerangan Jalan Umum (PJU) tidak sebatas di jalan-jalan utama perkotaan, namun menyentuh sampai jalan-jalan di pelosok desa, terbukti berhasil mengatrol popularitas dan persepsi positif masyarakat terhadap rezim berkuasa.

Selain itu, rezim penguasa juga memperluas jaringan kekuasaannya dengan sasaran orang-orang berpengaruh, kelompok-kelompok terorganisir, asosiasi-asosiasi ataupun organisasi-organisasi ekstra-konstitusional, terutama berbasiskan NU. Kyai, elit-elit pesantren, pimpinan ormas, organisasi NU beserta lembaga-lembaga *underbow*-nya, LSM dan semacamnya, merupakan kekuatan-kekuatan populis-religius yang sangat diperhitungkan oleh rezim penguasa. Hampir semua rezim penguasa di Jember, tidak terkecuali M.Z.A. Djalal, memanfaatkan elemen agama dengan beragam representasi simboliknya (tokoh, asosiasi, organisasi, dan properti simbolik lainnya) sebagai sarana untuk mencari dan sekaligus mempertahankan kekuasaannya.

Secara eksperimentatif, bupati M.Z.A Djalal pernah mengorganisir para kyai ke dalam sebuah asosiasi-korporasi yang dikenal dengan ‘Kyai Sembilan’, ada yang mengistilahkan *Wali Songo*. Sebanyak 9 (sembilan) kyai berpengaruh[102] (seperti K.H.

---

[102] Meskipun sejumlah kyai tidak merasa keberatan untuk dimasukkan ke dalam sebuah asosiasi bernama *Wali Songo*, namun terdapat pula anggotanya yang memilih tetap bersikap kritis. Kyai Wasil Sarbini termasuk salah seorang kyai yang relatif menjaga jarak dan cenderung menghindar untuk menjadi bagian dari korporasi *Wali Songo*. Dengan berposisi seperti itu, kyai yang dikenal dekat dengan Gus Dur berikut pemikiran pluralisnya, bisa lebih leluasa untuk memberikan gagasan, kritik dan kontrol terhadap rezim penguasa. Wawancara dengan Ahmad

Sadid Jauhari/Kencong, K.H. Wasil Sarbini/Sumberwringin, K.H. Hamid Hasbullah/Talangsari, dan kyai lainnya) yang *nota bene* pendukung rezim penguasa dikonsolidasikan ke dalam sebuah wadah asosiasional yang bertugas memberikan nasehat, arahan dan masukan kepada rezim penguasa dalam menjalankan roda pemerintahannya. Barangkali, imaginasinya seperti pada zaman Demak ketika Raden Patah di-*back up* para *Wali Songo*. Meski banyak yang mengapresiasi langkah rezim penguasa dalam memberikan kedudukan tinggi kepada para kyai, namun tidak sedikit pula yang berpandangan sebaliknya. Pastinya, langkah yang ditempuh rezim penguasa lebih didasarkan pada pertimbangan politik daripada pertimbangan visional berbasis wacana[103].

Sekilas, eksperimentasi rezim penguasa dalam mereorganisasikan kekuatan kyai, mengingatkan langkah-langkah yang ditempuh rezim Soeharto dalam memainkan kartu Islam. Dalam rivalitasnya dengan kelompok reformis muslim yang terus menguat, Soeharto justru membangun aliansi dengan kekuatan Islam konservatif (ICMI). Melalui strategi pecah belah, Soeharto tidak perlu lagi –meminjam bahasa informan-- *repot-repot* menghadapi perlawanan dari kelompok reformis muslim dengan tangannya sendiri. Melalui strategi ini pula, Soeharto berhasil mendisorganisasi kekuatan reformis muslim sehingga tidak sampai menjelma menjadi kekuatan sosial yang padu dan kohesif yang dapat mengancam stabilitas kekuasaan. Meski konteksnya tidak persis sama, rivalitas rezim penguasa daerah (M.Z.A. Djalal) dengan tokoh-tokoh NU struktural yang lebih berpihak ke bupati lama (Samsul Hadi), telah memaksanya untuk membuat kekuatan sosial sebagai bentuk delegitimasi terhadap para kyai NU struktural.

Tidak sebatas mengonsolidasikan para kyai yang *nota bene* sejak awal berposisi sebagai pendukungnya. Bupati M.Z.A. Djalal

---

Taufik, 10 Januari 2013.

[103] Wawancara dengan Ahmad Taufik, 10 Januari 2013.

juga terus melancarkan pengaruhnya terhadap para kyai, elit pesantren, dan tokoh-tokoh agama berpengaruh yang sempat berseberangan. Asumsinya, semakin luas dukungan dari kalangan elit agama, akan semakin kuat pula legitimasi dan posisi kekuasaannya. Terlebih, bupati M.Z.A. Djalal masih memiliki agenda politik jangka panjang untuk bisa meneruskan kekuasaannya pada periode berikutnya. Praktik kuasa pun lantas dilakukan dengan melancarkan *sillaturrahmi* dan berkomunikasi dengan para kyai berpengaruh seperti K.H. Muzakki, K.H. Khotib Umar, dan lain-lain. Tidak sebatas itu, bupati M.Z.A. Djalal juga menfasilitasi berbagai kegiatan keagamaan yang selama ini akrab dilakukan para kyai, untuk di-*pagelarkan* (baca: dipentaskan) di pendopo kabupaten, alun-alun, dan berbagai tempat umum yang difasilitasi oleh pemerintah kabupaten. *Shalawatan* rutin digelar di pendopo kabupaten setiap satu bulan sekali. Kegiatan *Manaqib Kubro* yang diasuh K.H. Muzakki dan *Jember Bershalawat* dengan menghadirkan K.H. Khalil Situbondo, juga rutin ditampilkan secara besar-besaran di alun-alun Jember, terutama pada even Bulan berkunjung ke Jember (BBJ). Hasilnya, tidak sedikit dari elit-elit NU yang sebelumnya berseberangan, lantas menunjukkan sikap lebih akomodatif.

Kalangan intelektual dan aktivis NU yang sejak awal berkontribusi secara politik dalam pemenangan M.Z.A. Djalal, kebanyakan tetap memposisikan diri sebagai sekutu utama rezim penguasa. Sebagian mereka ada yang memainkan peran sebagai pemikir *(think tank),* staf ahli pemerintahan, fungsionaris organisasi-organisasi korporatis seperti Majlis Ulama Indonesia (MUI), Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an (LPTQ), dan berbagai asosiasi korporatis lainnya yang disponsori ataupun berafiliasi dengan pemerintah[104]. Meski

[104] Salah satu tujuan dari organisasi-organisasi yang korporatis dan berafiliasi dengan pemerintah adalah untuk mengooptasi konstituen-konstituen muslim

kebanyakan dari mereka itu merupakan intelektual dan aktivis berhaluan moderat (bahkan tidak sedikit dari mereka yang dulu berperan sebagai intelektual-aktivis publik), namun tidak secara otomatis menjadikan mereka sebagai elemen progresif yang berkepentingan mengusung wacana-wacana moderasi yang dengan sengaja didesain dalam rangka membangun kebijakan-kebijakan strategis di tingkat daerah[105].

Satu hal yang menunjukkan kesamaan dan/atau kesinambungan dalam hal penataan kekuasaan mulai dari eranya bupati Samsul Hadi sampai eranya bupati M.Z.A. Djalal ialah diutamakannya –meminjam bahasa informan— elemen-elemen sosial yang memang berkontribusi (baca: berkeringat) secara politik[106]. Kedua rezim penguasa sama-sama mengandalkan kekuatan-kekuatan sosial-politik arus utama seperti parpol, parlemen, birokrasi, militer, pengusaha, orang-orang berpengaruh dan kekuatan-kekuatan eksternal terorganisir, dengan tetap memposisikan unsur-unsur reformis dari kalangan kelas menengah santri dan elemen masyarakat sipil yang menempati lapisan kelas bawah (petani dan buruh) sebagai orang luar *(out sider)*[107].

---

yang penting kepada titik pandang negara, untuk menunjukkan bahwa ideologi negara sepenuhnya cocok dengan Islam. Julie Chernov Hwang, *Umat Bergerak......,* hal., 77.

[105] Wawancara dengan Ahmad Taufik,10 Januari 2013.

[106] Wawancara dengan Ahmad Taufik, 10 Januari 2013.

[107] Dalam hidup ekonomi-politik sehari-hari pengalaman menunjukkan bahwa *modal* adalah sesuatu yang memiliki kekuatan penuh untuk menarik garis batas semacam itu. Modal mampu menentukan siapa orang "luar" dan siapa orang "dalam". Hanya yang bermodal sesungguhnya jadi orang "dalam". Selain modal, *kekuasaan*-lah yang memiliki kekuatan penuh untuk memberikan rumusan tentang siapa di "luar" dan siapa di "dalam". Hanya yang berkuasa jadi orang "dalam". Pada gilirannya baik modal maupun kekuasaan digerakkan oleh satu kekuatan yakni *negara*. Hanya yang berhubungan dengan negara bisa dan boleh menjadi orang "dalam". Ini semuanya untuk suatu alasan yang masuk akal karena negara menentukan modal dan sebaliknya modal menentukan kekuasaan. Daniel Dhakidae, *Cendikiawan dan Kekuasaan................,* hal., 600.

Jadi, berhasilan rezim penguasa dalam mengonsolidasikan beragam kekuatan sosial-politik mulai dari hulu sampai hilir, (meliputi birokrasi, parlemen, parpol, militer, pengusaha dan tidak ketinggalan kaum intelektual), telah membawanya menempati posisi sebagai *rulling class* yang relatif dominan. Beragam kekuatan sosial-politik yang diakumulasinya bisa menjadi modal yang giliranya bisa berkontribusi dalam menghasilkan *surplus value* bagi kekuasaan ekonomi-politiknya. Meski berhasil menjadi kekuatan dominan, namun rezim penguasa pasca Orde Baru tetap tidak memiliki kekuasaan absolut dan otonom sebagaimana format kekuasaan yang dimiliki rezim Orde Baru.

5. Akomodasi, Resistensi, dan Perpecahan: Pluralitas Respon Kelas Menengah NU

Dalam perkembangannya, konstelasi antar kelas menengah NU dengan kekuatan-kekuatan sosial lainnya dalam interaksinya dengan kekuasaan terus berlangsung. Mereka yang masuk dalam *ruling coaition* tidak sebatas bersikap akomodatif, melainkan memposisikan diri sebagai juru bicara kepentingan penguasa daripada kepentingan publik. Bahkan tidak jarang mereka –meminjam bahasa informan— 'pasang badan' dalam meredam berbagai kritik dan perlawanan yang berasal dari elemen masyarakat sipil, termasuk dari kalangan NU sendiri[108].

Para birokrat, politisi (PKNU), dan aktivis santri yang sejak awal beraliansi dengan rezim penguasa baru (M.Z.A. Djalal) bersama kekuatan-kekuatan sosial penopangnya, tercatat sebagai

---

[108] Kesan pembelaan terlihat jelas dari statemen-statemen para pendukung rezim berkuasa. Mereka kerap memahami kritik yang disampaikan elemen masyarakat itu tak ubahnya pesanan. Kalau kritik konstruktif sepakat-sepakat saja, tapi kenyataannya kritisisme lebih merupakan pesanan kelompok tertentu yang memang tidak suka terhadap pak Djalal. Wawancara dengan Samanhudi, 9 Juli 2013.

kelompok yang banyak berorientasi pada kekuasaan (baca: rezimis) ataupun perpolitikan praktis. Sekalipun tidak sedikit dari mereka memiliki latarbelakang intelektual moderat-sekularistik yang mendukung demokrasi prosedural, namun tidak muncul semacam kesadaran pada diri mereka untuk ikut membangun wacana moderasi Islam dalam sistem pemerintahan. Alih-alih membangun wacana moderasi Islam, mereka justru kerap memanfaatkan agama sebagai kapital atau sumberdaya politik *(religio-political power)* bagi kepentingan pragmatismenya. Bagi kelompok ini, perpolitikan lebih dipahami sebagai --meminjam istilah Allan A. Samson— *the art of possible* (seni segala sesuatu yang serba mungkin)[109].

Gaya hidup *glamour,* konsumtif, dan kurang bisa menjaga otonomi dengan kekuasaan, sebagaimana ditampilkan para birokat dan politisi santri, merupakan indikator yang mudah dibaca dari kecenderungan pragmatis (bukan nilai dan ideologi) kelompok rezimis. Banyak pihak yang meragukan jika mereka yang berhasil masuk ke dalam lingkaran kekuasaan itu memiliki kesadaran untuk menjadi kontrol terhadap kecenderungan negatif pemerintahan seperti korupsi, kolusi dan nepotisme. Faktanya, ketika mereka sudah berhasil masuk ke struktur kekuasaan, mereka melakukan hal yang sama sebagaimana birokrat dan para politisi pada umumnya[110].

Mungkin saja, kelompok rezimis mengetahui kaidah-kaidah etik yang dijadikan pedoman oleh NU seperti prinsip yang mengatakan *"tasarruful iman 'ala ra'iyahmanutun bilmaslahatil........".* Akan tetapi, implementasinya dalam sikap pribadi ataupun dalam konteks perjuangan mereka untuk melakukan proses perubahan melalui kebijakan, tidak cukup kelihatan. Mereka yang berada di pusaran modal dan kekuasaan, menjadikan apa yang sudah

[109] Hefner, *Civil Islam........................,* hal., 93.
[110] Wawancara dengan Nur Hasan, 15 Mei 2013.

diperolehnya itu untuk meningkatkan status sosial, ekonomi, dan prestisenya. Boleh jadi awalnya merupakan sebuah keterlanjuran, tetapi ketika sudah berada pada posisi aman dan nyaman, merekapun lantas mencari basis ideologi, teologi, dan/atau kaidah sebagai justifikasinya[111].

Pada dasarnya, kalangan rezimis santri sendiri begitu terbuka dan bahkan ikut berpartisipasi dalam mempromosikan berbagai kegiatan keagamaan di panggung pemerintahan. Mereka turut mendorong pemerintah daerah agar memberikan ruang yang memadahi bagi umat Islam untuk menampilkan berbagai kegiatan keagamaan. Menurut para informan, mereka ikut menfasilitasi pelaksanaan kegiatan *shalawatan* rutin di pendopo kabupaten, peringatan hari-hari besar Islam, festival pentas seni bernuansa Islam, *dzikir,istighatsah* dan *manaqib* di alun-alun, dan berbagai even keagamaan lainnya[112].

Apakah semua itu merupakan manifestasi dari kesadaran mereka untuk ikut mentransformasikan nilai-nilai moderasi Islam dalam birokrasi pemerintahan ? Barangkali, menganggap kalangan rezimis santri sama sekali tidak memiliki kepedulian terhadap agama dan demokrasi, dapat dikatakan kurang tepat. Kenyataannya, mereka merasa senang dan bangga bisa mengisi ruang-ruang birokrasi pemerintahan dengan beragam kegiatan keagamaan. Di bandingkan periodenya bupati Samsul Hadi, kegiatan keagamaan yang difasilitasi pemerintah daerah eranya bupati M.Z.A. Djalal jauh lebih semarak. Setidaknya, keinginan mereka untuk bisa memberikan nafas keislaman di birokrasi pemerintahan,

---

[111] Konsep *anfa'uhum lin nas* sering dijadikan kaidah pembenar bagi pengelolaan kekuasan yang diperoleh kaum santri. Konsep ini dimengerti bahwa kekuasaan itu bisa bermanfaat bagi dirinya, keluarganya, kelompoknya, santrinya, pesantrennya, dan seterusnya. Wawancara dengan Nur Hasan, 15 Mei 2013.

[112] Wawancara dengan Afton Ilman Huda, Madini Farouk, Saman Hudi, 16 Juli 2013.

sudah bisa diwujudkan[113].

Tetapi, jika dicermati secara kritis, aliansi kalangan rezimis santri dengan rezim penguasa dan elit agama, untuk menampilkan kegiatan keagamaan di ranah birokratik maupun publik, tidak bisa dilepaskan kaitannya dengan kepentingan mereka untuk memanfaatkan agama sebagai sumber *religio political power* bagi kepentingan kelasnya sendiri. Mereka yang bekerja dalam sirkulasi modal itu akan bekerja untuk mendapatkan *surplus value (realizing surplus value).* Nilai surplus yang bisa dihasilkan antara lain ialah meningkatnya image positif para elit agama (kyai) terhadap rezim penguasa dan sekaligus juga kader-kader NU yang masuk dalam *ruling coalition*. Rezim penguasa pun juga semakin apresiatif terhadap kerja-kerja mitra koalisinya yang dinilai berhasil meningkatkan legitimasi kekuasaannya yang bersumber dari para elit agama.

Dalam pengalaman Orde Baru, posisi kalangan rezimis itu sangat unik karena bukan saja mereka yang langsung terlibat di dalam modal sebagai modal seperti kaum pemilik modal sendiri. Akan tetapi, karena terlibatnya negara Orde Baru dalam sirkulasi modal, maka di sana peran tersebut dimainkan oleh para pejabat, dalam struktur birokrasi secara vertikal, para pegawai negeri pada umumnya. Mereka tidak langsug mengatur modal secara produktif, akan tetapi sangat menentukan dalam menjamin, melalui peran negara, reproduksi kondisi produksi nilai lebih. Pentingnya kelompok ini terutama relevansinya pada tingkatan politik. Perannya yang paling penting adalah apa yang oleh Poulantzas disebut sebagai *power fetishism* yang dikembangkan borjuis kecil ini yang percaya bahwa negara selalu netral dan berada di atas semua kelas[114].

Indikator lain yang dapat diamati ialah kalangan rezimis santri lebih terbuka terhadap elit-elit agama beserta kegiatan keagamaan

---

[113] Wawancara dengan Afton Ilman Huda, 16 Juli 2013.

[114] Daniel Dhakidae, *Cendikiawan dan Kekuasaan....................,* hal., 281.

ritualistiknya, tetapi cenderung tertutup terhadap intelektual dan aktivis populis santri yang memiliki basis wacana kritis untuk terlibat dalam penataan sistem pemerintahan yang lebih bersih, adil, akuntabel, toleran dan pluralis. Alih-alih kelompok yang disebutkan belakangan itu dilibatkan dalam pembangunan birokrasi pemerintahan, mereka justru dianggap sebagai kompetitor yang membahayakan bagi stabilitas kekuasaan. Dalam posisinya semacam itu, kelompok rezimis lebih berperan sebagai penyalur *(dealers)* dan perantara *(brokers)* dan bukannya sebagai idealis pemimpi ataupun reformis realis[115].

Karena itu, cukup dimaklumi jika kelompok rezimis santri cenderung menghindari pembicaraan masalah pembangunan berbasis kerakyatan, penegakan HAM, kritik terhadap kapitalisme dan penguatan visi Islam demokratis, yang menjadi wacana utama kelompok santri reformis. Membicarakan persoalan-persoalan seperti itu, akan menuntut mereka untuk membuka diri dalam mengikutsertakan unsur-unsur reformis dari kelas menengah santri. Kalaupun mereka berbicara persoalan dimaksud, mereka akan melibatkan kalangan intelektual dan akademisi yang bisa memperkuat perspektif mereka yang *nota bene* masih bercorak birokratik-developmentalistik.

Kecenderungan menguatnya nalar birokratik-developmentalistik pada diri rezimis santri terlihat dari agenda-agenda pembangunan pemerintah yang lebih mengutamakan kepentingan akumulasi modal material daripada kesejahteraan masyarakat. Keinginan pemerintah daerah untuk membuka kembali rencana eksplorasi tambang emas dan mangan di kawasan hutan lindung, jelas didasarkan pada argumentasi peningkatan pendapatan daerah yang diperoleh dari kalangan investor atau pemilik modal. Kalaupun agenda semacam itu berasal dari inisiatif rezim berkuasa, tentunya rezimis santri bisa melakukan perimbangan wacana dalam

[115] Wawancara dengan Abd Qodim, 7 Juni 2013.

proses perencanaannya. Terlebih, *top leader* bagian perencanaan dan pembangunan daerah dipegang oleh birokrat santri.

Apa artinya semua itu ? Menurut beberapa informan, tidak mungkin kalangan rezimis santri tidak mengetahui rencana ekplorasi tambang yang akan berdampak terhadap kerusakan lingkungan dan pemiskinan masyarakat setempat. Pengalaman eksplorasi tambang di mana-mana hanya berujung pada kesengsaraan rakyat. Sejarah tambang bukanlah sejarah tentang kesejahteraan, melainkan sejarah penindasan dan pengusiran masyarakat kelas bawah atas masyarakat kelas atas. Melihat *kengototan* (keinginan kuat) pemerintah daerah yang didukung kalangan rezimis santri untuk membuka kembali rencana eksplorasi tambang, menegaskan bahwa *rulling coalition* lebih memilih mengorbankan masyarakat daripada harus mengorbankan investor. Bila demikian halnya, maka posisi kelompok rezimis santri cukup jelas yakni bukan sebagai kompetitor pemilik modal melainkan mitranya dalam memperkuat sistem kekuasaan oligarkis[116].

Dalam kritiknya seorang informan mengatakan bahwa:

> "seharusnya mereka tahu bahwa pembangunan ekonomi yang lebih mementingkan industrialisasi dan padat modal, kebijakan ekonomi yang lebih mengakomodasi lembaga-lembaga keuangan kapitalisme, seharusnya mereka tahu itu tidak cocok dengan pandangan dasar NU. Kira-kira dalam interaksi atau dialektika ideologis, mereka saya rasa tidak memahami. Mereka hanya merasakan dampaknya, kehidupannya lebih mudah, menyenangkan, tapi sebetulnya ada pertarngan yang penting dipertahankan. Kita boleh kaya, tapi sikap hidup kita harus tetap tidak boleh keluar dari koridor zuhud. Kalau mengiktui koridor ulama NU seharusnya kan

[116] Wawancara dengan Abd Qodim, 7 Juni 2013.

seperti itu[117].

Kelompok rezimis santri sendiri dengan keras menolak jika kedekatannya dengan rezim berkuasa dinilai tidak membawa dampak bagi peningkatan kesejahteraan sosial-ekonomi umat Islam. Buktinya, mereka berhasil memperjuangkan sejumlah kebijakan dan program yang berorientasi pada peningkatan kesejahteraan publik. Di antara program-program populis tersebut antara lain ialah insentif bagi pengurus RT/RW dan guru ngaji (400 ribu/tahun), bantuan masjid (10 juta/tahun), mushalla (5 juta/tahun), pesantren (10 juta/tahun) dan organisasi keagamaan (50-100 juta/tahun), Penerangan Jalan Umum (PJU), Jaminan Kesehatan Masyarakat (Jamkesmas), Jaminan Persalinan bagi Ibu Hamil (Jampersal), dan semacamnya[118].

Dalam pandangan orang luar, program-program populis semacam itu, hakekatnya bukanlah perjuangan kelompok santri yang berada di *inner circle* kekuasaan. Para politisi yang selama ini berseberagan dengan rezim berkuasa pun, ikut berkontribusi dalam mewujudkan program yang memang bermanfaat bagi masyarakat luas. Sebab, setiap pembahasan kebijakan maupun program strategis selalu melibatkan persetujuan dewan[119]. Tak ubahnya BLT (Bantuan Tunai Langsung), program-program populis selalu menjadi industri politik bagi elit penguasa (pemerintah dan parlemen) untuk kepetingan pencitraan.

Penting disadari bahwa tidak semua kelas menengah NU yang bersikap akomodatif dan menjalin aliansi dengan rezim berkuasa otomatis berorientasi pada kekuasaan. Terdapat pula kalangan akomodasionis yang berorientasi pada agenda penegakan

---

[117] Wawancara dengan Nur Hasan, 14 Juni 2013.

[118] Wawancara dengan Saman Hudi, 9 Juli 2013; Latif 29 April 2013; Afton Ilman Huda, 16 Juli 2013; dan Syaikhu, 29 April 2013.

[119] Wawancara dengan Miftahul Ulum, Ayub Junaidi, dan sejumlah politisi PKB, 18 Juni 2013.

moral keagamaan. Para aktivis Lajnah Pengembangan Akhlak Islami (LPAI) dan para kyai dengan corak pemikiran keagamaan konservatif, termasuk kelompok Islamis NU (baca: Islamis moderat) yang lebih mengutamakan dakwah Islam secara simbolik-formalistik. Keinginan para kyai untuk bisa menampilkan berbagai acara seremonial ataupun ritual keagamaan di lembaga-lembaga pemerintahan ataupun di ruang-ruang publik yang disponsori pemerintah, lebih mengesankan proyek Islamisasi daripada demokratisasi[120].

Tidak sebatas itu, pada kyai (terutama yang bergabung dalam *Wali Songo*) dan aktivis LPAI, sangat berkepentingan pula mempengaruhi rezim berkuasa untuk benar-benar memperhatikan perkembangan moralitas masyarakat yang semakin mengkhawatirkan akibat terpaan budaya global. Sebagaimana kegemaran para Islamis lainnya, mereka pun memberikan solusi atas persoalan itu melalui mekanisme regulasi dalam bentuk pembuatan Perbub dan Perda berbasiskan ajaran Islam[121]. Dengan menekan bupati dan DPRD, mereka berhasil mendorong diterbitkannya Perda antimaksiat yang implementasinya diwujudkan dalam bentuk penutupan lokalisasi Puger dan tempat-tempat maksiat. Mereka juga berhasil mendorong bupati untuk membuat Perbub mengenai program baca tulis al-Qur'an dan kewajiban bagi siswi perempuan di sekolah-sekolah umum (SMP sampai SMA) untuk mengenakan

---

[120] K.H. Hamid Hasbullah, 14 Pebruari 2013 dan Afton Ilman Huda, 16 Juli 2013.

[121] Secara umum, Islamis NU memandang bahwa Islam adalah sebuah sistem kehidupan yang kompleks dan menyeluruh. Umat Islam diwajibkan untuk melaksanakan Islam secara lebih kaffah. Mereka berkewajiban untuk melakukan dakwah *amar ma'ruf nahi munkar,* mengajak orang lain agar mengamalkan ajaran Islam tersebut. Secara politik, mereka berpandangan bahwa Islam dan negara itu tidak bisa dipisahkan. Islam adalah *din wa daulah*. Karenanya, syariat Islam tidak hanya wajib diterapkan di ranah publik melainkan juga politik, dan bahkan di setiap sisi kehidupan. Wawancara dengan K.H. Hamid Hasbullah , 14 Pebruari 2013.

pakaian yang masuk kategori ‘menutupi aurat’, ke dalam kurikulum pendidikan sekolah[122].

Keberhasilan Islamis NU dalam mendesak rezim penguasa untuk menerapkan aturan formal mengenai kewajiban baca tulis al-Qur’an dan ketentuan pakaian bagi siswi perempuan, menandakan bertemunya institusi agama dan negara. Sungguh sesuatu yang mengagumkan dalam soal tubuh (penataan pakaian siswi), bertemu dua institusi yang sesungguhnya memiliki tugas dan tanggung jawab yang berbeda. Terlalu berlebihan bagi institusi agama (LPAI) mengurusi soal tubuh Islami dengan melibatkan institusi sekelas negara. Pun bagi negara, urusan tubuh Islami semestinya diserahkan saja kepada institusi agama yang memang memiliki kewenangan dalam memberikan seruan moral tanpa harus diformalkan dalam aturan formal pemerintahan. Sudah barang tentu, bertemunya dua institusi tersebut sangat dimungkinkan dalam kiatan modal dan kekuasaan[123].

Berbeda dari kalangan Islamis radikal (seperti Hizbut Tahris Indonesia/, Majlis Mujahidin Indonesia/MMI, Laskar Jihad/Gerakan Salafi, Front Pembela Islam/FPI)[124], kelompok Islamis moderat

---

[122] Wawancara dengan Afton Ilman Huda, 16 Juli 2013; Saman Hudi, 9 Juli 2013; dan Syaikhu, 29 April 2013.

[123] Pakaian seragam merupakan sebuah metode bagaimana memperlakukan tubuh dan dengan demikian tubuh anak-anak itu menjadi tubuh yang lunak, *docile,* bisa diperintah, *governable body*. Dalam rangka itulah, maka pakaian seragam bukan sekedar pakaian seragam akan tetapi menjadi tanda untuk sesuatu yang sama sekali lain. Para perekayasa dengan teliti mengatur terutama pakaian anak perempuan. Pada era Orde Baru, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, pernah membuat peraturan pakaian seragam, terutama bagi anak perempuan. Bagi anak perempuan SD diperkenankan batas bawah 10 sentimeter di atas lutut, sedangkan bagi anak perempuan SMP hanya dibolehkan 5 sentimeter di bawah lutut untuk menjaga moral siswa, dan lebih-lebih guru. Aturan semacam inilah yang dihidupkan kembali oleh agen moralis-religius bersama-sama rezim penguasa yang telah didukungnya. Baca Daniel Dhakidae, *Cendikiawan dan Kekuasaan....................,* hal., 584-585.

[124] Karakter yang sering dilekatkan pada gerakan Islam radikal antara lain ialah militan, radikal, skripturalis, konservatif, eksklusif, dan menjadikan politik

berlatar NU, merupakan pembela NKRI, Pancasila, dan UUD 1945. Mereka tidak anti-demokrasi sebagai mekanisme konstitusional dalam memperjuangkan agenda dan kepentingan politiknya. Mereka pun mengkritik keras kelompok Islamis radikal yang dinilai mengabaikan kondisi sosial-kultural masyarakat dan sangat utopis dalam perjuangan politik keagamaannya. Bahkan mereka menghukumi kelompok radikal itu sebagai *bughot* (pembangkang negara) yang sah untuk diperangi[125].

Meski demikian, bias-bias Islamis radikal tampak mewarnai gerakan Islamis moderat dari NU. Hampir sama dengan kalangan Islamis moderat lainnya (gerakan Tarbiyah/PKS dan arus utama Muhammadiyah), Islamis NU memiliki visi perjuangan politik untuk mewujudkan kehidupan yang Islami tanpa memaksakan pembentukan negara Islam dalam pengertian konvensional. Sebagai strateginya, mereka memasukkan unsur-unsur dakwah Islam dan nilai-nilai Islam dalam berbagai peraturan pemerintahan yang ada seperti Peraturan Bupati (Perbub) dan Peraturan Daerah (Perda). *"Negara Islam No, Perda Syari'ah Yes"* merupakan salah satu wacana politik-keagamaan kelompok Islamis moderat dari NU yang membedakannya dari Islamis radikal[126]. Dalam istilah Mochtar Mas'oed, strategi itu disebut "Islamisasi masyarakat dalam negara nasional"[127].

---

sebagai bagian dari keyakinan agama. Visi perjuangan politik mereka diorientasikan pada pembentukan negara Islam atau minimal dapat mewujudkan penerapan syariat Islam baik dalam wilayah masyarakat maupun negara. Baca M. Imadadun Rahmat dan Khamai Zada, Agenda Politik Gerakan Islam Baru, dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan,* Edisi No. 16 Tahun 2004, hal., 26-35.

[125] Wawancara dengan K.H. Muhyidin Abdusshomad, dan sejumlah pengurus PCNU Jember, 14 Maret 2013.

[126]Diskusi santai dengan Pujiono, 14 Pebruari 2013.

[127] Arief Afandi (ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah, Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal., 76-77.

Dalam urusan keagamaan, kalangan Islamis NU bisa bertemu dan bekerjasama dengan sesama Islamis moderat lainnya dari sesama kalangan NU seperti Lembaga Bahsul Masail (LBM), Majlis Ulama Indonesia (MUI), maupun dari luar NU seperti Fron Pembela Islam (FPI). Secara terang-terangan, aktivis LPAI megapresiasi dan mendukung gerakan keagamaan yang dilakukan para agen simbolis-moralis-religius semacam FPI, Jama'ah Tabligh, dan sejenisnya, yang dinilai memiliki *ghiroh* (militansi) tinggi dibandingkan NU sendiri, dalam mengembangkan ajaran Islam, memberantas kemaksiatan, dan bersikap tegas terhadap aliran-aliran kepercayaan yang dinilai menyimpang dari Islam Aswaja[128].

Tidak sebatas menjalin aliansi dengan rezim berkuasa, kelompok Islamis moderat juga sangat berkepentingan untuk bisa bekerjasama dengan aparat kepolisian ataupun keamanan. Dengan mendapatkan sokongan dari aparatus keamanan negara, maka proyek penegakan agenda moralis-religius bisa berjalan secara lebih efektif, efisien dan memiliki legitimasi yang kuat dari institusi negara. Melalui instrumen negara pula, berbagai ketegangan menyangkut perbedaan paham dan aliran kepercayaan yang begitu menguat di Jember, dapat diselesaikan dengan mudah. Menurut mereka, sudah semestinya negara mengambil peran untuk penertiban berbagai tempat maksiat dan sekaligus kemunculan berbagai aliran kepercayaan yang menurut fatwa LPAI dan MUI bertentangan dengan ajaran Islam yang semestinya. Dalam posisi seperti ini, agama telah melegitimasikan kekuasaan sehingga agama pun berada dalam cengkeraman negara. Meminjam istilah Foucault, kedua-duanya, negara dan agama, secara bersama-sama membela atau menjadi bagian dalam –-- *the regime of truth* yang sama. Akibatnya, agama tidak lagi bisa memegang otonomi sepenuhnya karena agama telah tersubordinasikan ke dalam

[128] Wawancara dengan K.H. Hamid Hasbullah dan sejumlah pengurus LPAI, 14 Pebruari 2013.

kekuasaan negara[129].

Secara dialektik, aparatus keamanan negara (TNI/Polri) juga memerlukan kelompok-kelompok Islamis untuk menciptakan stabilitas dan keamanan masyarakat. Sebagaimana Orde Baru, stabilitas sosial tetap menjadi prioritas utama bagi kepentingan rezim berkuasa untuk bisa menjalankan roda pemerintahan dan sekaligus menjamin stabilitas kekuasaannya. Kelompok Islamis juga dapat dimanfaatkan untuk membendung gerakan-gerakan sosial progresif, baik dari radikalis kiri maupun liberalis demokratik, yang selalu kritis terhadap agen pemerintahan, tak terkecuali dari kalangan NU sendiri. Terbukti, kalangan Islamis menjadi kompetitor bagi kelompok-kelompok intelektual-aktivis populis yang kebanyakan memiliki ideologi-politik liberalis.

Tidak sebatas pada isu-isu penegakan moral, kalangan Islamis kerap pula terlibat dalam gerakan anti-Kristenisasi. Mereka termasuk kelompok yang gencar melakukan pembatasan terhadap pendirian tempat ibadah bagi umat Kristiani. Bagaimanapun sejarah pembentukan LPAI, sebagaimana dikemukakan K.H. Hamid Hasbullah, tidak bisa dilepaskan dari spirit anti-Kristenisasi yang sudah merambah sampai ke pelosok-pelosok desa. Jika demikian halnya, gerakan keagamaan kalangan Islamis, sedikit banyak, akan berbenturan dengan agenda perjuangan kelas menengah santri yang memiliki ideologi-politik liberal atupun progresif. Bahkan, kelompok yang disebutkan belakangan ini termasuk bagian dari sasaran kritik para Islamis[130].

Isu yang sampai sekarang menjadi perhatian serius kelompok Islamis dalam aliansinya dengan aparatus keamanan negara adalah isu komunisme. Belakangan diskursus tentang komunisme di kalangan NU kembali mencuat seiring dengan tuntutan penegakan HAM yang melibatkan elemen nahdliyin. Menurut kalangan Isla-

[129] Daniel Dhakidae, *Cendikiawan dan Kekuasaan................., hal.,* 708.
[130] Wawancara dengan K.H. Hamid Habullah, 14 Pebruari 2013.

mis, agen-agen yang menuntut keadilan bagi korban komunisme berasal dari kalangan Islam liberalis. Mereka inilah yang dianggap sebagai bagian dari agen-agen liberalisme dari Barat.

Sementara itu, kelompok yang menjadi kompetitor bagi rezimis (pro-*status quo*), salah satunya, berasal dari kalangan kelas menengah NU yang menjalin aliansi dengan rezim berkuasa lama (bupati Samsul). Mereka adalah para politisi PKB, sebagian fungsionaris PCNU Jember, aktivis Ansor, dan sejumlah ulama pesantren seperti K.H. Muhyidin Abdusshomad. Kekalahan mereka dalam percaturan politik telah memaksanya untuk berposisi diametral dengan rezim penguasa baru (M.Z.A. Djalal). Menurut mereka, reposisi yang diambil bukanlah oposisi, melainkan bersikap kritis terhadap pengambil kebijakan[131].

Sebagaimana kalangan rezimis, mereka yang berseberangan dengan rezim berkuasa memiliki latar ideologi-politik moderat-sekularistik. Mereka termasuk kelompok yang tidak sepakat dengan formalisasi Islam dalam berbagai ragam bentuknya. Mereka mendukung pengembangan sikap inklusif, toleran, dan menghargai perbedaan dan keragaman (pluralisme) sebagaimana diajarkan oleh Gus Dur. Meski demikian, kelompok resistensionis (terutama para politisinya) juga tidak memiliki agenda riil dalam memperjuangkan visi Islam demokratik. Sebab, sikap kritis yang mereka lakukan terhadap pengambil kebijakan, bukan didasarkan pada pertimbangan, yang pertama-tama dan paling utama, menciptakan *check and balance*, tetapi juga berkelindan dengan kepentingan yang bercorak ekonomi-politik.

Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa kelas menengah NU yang berseberangan dengan rezim berkuasa, tidak secara otomatis memiliki agenda reformasi yang terorganisir dengan melibatkan elemen masyarakat lebih luas, terutama kelas bawahnya. Pada

[131] Wawancara dengan Ayub Junaidi, 18 Juni 2013.

dasarnya, mereka bukanlah kelompok progresif yang terbukti memiliki komitmen tinggi dalam memperjuangkan agenda reformasi. Tuduhan kalangan rezimis bahwa sebagian mereka adalah orang-orang yang juga berkepentingan memperebutkan sumberdaya dan lembaga-lembaga pemerintah, tidak sepenuhnya keliru. Dalam satu momentum, tidak jarang kalangan aktivis dan politisi yang bersuara keras dalam mengkritik kekuasaan, bisa memiliki sudut pandangan yang sama dengan kekuasaan dikarenakan adanya kepentingan (bisnis-politik) yang sama[132].

Meskipun demikian, reposisi yang mereka ambil memiliki nilai plus tersendiri, terkait dengan perimbangan kekuasaan. Setidaknya, mereka bisa bersikap kritis terhadap sejumlah kebijakan rezim berkuasa, mulai dari soal proyek Penerangan Jalan Umum (PJU), penertiban PKB, penataan kota, rencana eksplorasi tambang dan lain-lain. Melalui sikap keberbedaanya itu, mereka berhasil membuka ruang perdebatan politik di parlemen maupun publik. Keberadaan kelompok ini juga bisa dimanfaatkan kelompok lain, terutama unsur reformis dari kelas menengah NU, untuk mendesakkan agenda perubahan sosial-politik demokratis.

Sementara itu, kelas menengah NU yang selama ini memiliki komitmen terhadap perjuangan Islam demokratik tidak berada pada posisi tunggal. Sebagian ada yang berusaha mempertahankan otonomi, menjaga jarak dan bahkan beroposisi dengan kekuasaan, sebagian lagi ada yang mengambil sikap akomodatif dengan tetap berusaha menjaga independensinya. Mereka adalah para intelektual dan aktivis NU yang aktif di organisasi NU (pengurus PCNU), badan otonom NU (Muslimat dan Fatayat), organisasi yang secara kultural berafiliasi dengan NU (PMII, IKA-PMII), unsur kelembagaan NU (Lakpesdam, GNKLNU) dan berbagai organisasi sipil Islam lainnya.

[132] Wawancara dengan Saman Hudi, 9 Juli 2013.

Disadari bahwa setiap unsur-unsur reformis dalam kelas menengah NU tersebut memiliki agenda, kepentingan dan visi perjuangan politik yang beragam. Secara keorganisasian, mereka memiliki agenda dengan fokus gerakan yang berbeda-beda. Muslimat dan Fatayat jelas memprioritaskan agenda pemberdayaan dan/atau gerakan sosial yang lebih mengutamakan pembelaan terhadap hak-hak kaum perempuan. GLKNU memiliki fokus gerakan sosial menyangkut isu-isu kehutanan, lingkungan hidup, bencana alam, dan pertambangan. Sejumlah LSM NU dengan karakteristiknya masing-masing (baik pendidikan, hukum, gender, perekonomian, dan lain-lain) lebih berorientasi pada sektor yang menjadi spesialisasinya.

Meski demikian, unsur-unsur reformis dari kelas menengah NU itu sama-sama menyadari kebutuhan mendesak untuk merespon problema sosial-kemanusiaan yang dihadapi masyarakat, terutama elemen kelas bawahnya. Kebijakan pemerintah yang dinilai lebih berpihak kepada kepentingan korporasi neo-liberal daripada masyarakat kecil dinilai sebagai salah satu penyebabnya. Mereka pun melangkah lebih jauh melampaui pemikiran kalangan rezimisme maupun Islamisme. Dengan menekankan dimensi transformatif dalam Islam melalaui pemberdayaan masyarakat sipil, moralitas, spiritualitas, dan penyemaian nilai-nilai kewargaan, mereka tetap mempertahankan –meminjam istilah Antoni Giddens— jalan ketiga *(the thirt way)* untuk merespon rezim ekonomi-politik neo-liberalisme pasca Orde Baru[133].

Hanya saja, menimbang unsur-unsur liberal-progresif dari kelas menengah NU itu bukanlah satu kekuatan sosial yang koheren, serta tidak memiliki kendaraan organisasional sendiri, maka praksis perjuangan mereka pun tidak bisa dilakukan, kecuali dengan cara bekerjasama dengan kekuatan-kekuatan sosial lainnya. Dalam usahanya untuk memperjuangkan hak-hak sipil seperti

---

[133] Wawancara dengan Abd Qodim, 30 Mei 2013.

penolakan eksplorasi tambang, aktivis GNKLNU menjalin aliansi dengan elit-elit NU dan aktivis politik, dan kekuatan sosial-politik lainnya, yang sebenarnya memiliki kepentingan dan visi perjuangan politik berbeda.

Sementara itu, keinginan sebagian dari unsur reformis untuk mempengaruhi kebijakan rezim berkuasa agar bertindak dengan cara-cara sipil, tidak bisa dilakukan kecuali dengan menjalin aliansi dengan kekuatan-kekuatan *inner circle* kekuasaan. Melalui kelompok-kelompok kajian maupun asosiasi kewargaan seperti 'Ikrim', mereka melakukan kajian-kajian dan berusaha konsisten untuk memperkuat masyarakat sipil Islam. Meski tidak sampai berbenturan, mereka menunjukkan keberatannya terhadap upaya-upaya pendesakan wacana Islam formal dalam teks-teks regulasi negara di tingkat lokal. Mereka memilih untuk mendesakkan suatu evaluasi, membangun daya refleksifitas posisi pesantren yang selama ini tergerus oleh kapitalisasi baik itu atas nama modernitas ataupun atas nama negara. Bahkan, awalnya maunya mendorong pesantren kembali ke basisnya, membangun atau merevitalisasi nilai-nilai pesantren seperti kebangkitan awal pesantren yang sangat menjaga jarak dan menjadi kontrol terhadap negara[134].

Produk dari kegiatan mereka adalah wacana dan sekaligus gerakan sosial seperti advokasi terhadap persoalan buruh, petani, TKI/TKW, pembelaan korban lupur lapindo, dan lain-lain. Gerakan-gerakan semacam ini lebih didorong untuk mengisi ruang-ruang kosong yang tidak terisi oleh pengurus NU secara struktural. Posisi kelompok yang tergabung dalam Ikrim ini relatif tidak kooperatif, menjaga jarak, dan oposisional dengan negara[135].

Melalui saluran asosiasi Islam sipil yang ada, unsur-unsur reformis dari kelas menegah NU melancarkan peran-peran sosial untuk menciptakan ruang publik yang lebih terbuka, mendorong

[134] Wawancara dengan Ahmad Taufik, 10 Januari 2013.
[135] Wawancara, 10 Januari 2013.

masyarakat NU bisa bergaul dan berinteraksi dengan kelompok-kelompok sosial lintas agama, dengan madzhab berbeda. Apa yang mereka lakukan dapat dipahami sebagai satu embrio bagi terjadinya bangunan Islam multikultural, berbeda tapi tetap ada toleransi, tidak mudah mengkafirman orang lain ataupun mengharamkan segala sesuatu. Singkatnya, merebut ruang dalam dimensi sosio-kultural Jember, merupakan agenda yang penting dilakukan kelompok progresif.

Apa yang dilakukan unsur-unsur reformis dari kelas menengah NU tersebut, sedikit banyak, memang berkontribusi penting dalam mempengaruhi kehidupan publik maupun politik. Namun, karena kekuatan sosial mereka terserak ke dalam berbagai kelompok dengan agendanya masing-masing, tetap saja menjadikan kelas menengah berorientasi Islam demokratik ini belum mampu menjadi kompetitor yang tangguh maupun mitra strategis bagi rezim berkuasa. Ketidakpaduan itu tidak sebatas dipahami sebagai konsekuensi dari beragamnya kepentingan masing-masing aktor sosial, melainkan juga terkait erat dengan warisan panjang sejarah perpolitikan di tanah air yang berkecenderungan mendisorganisasi kekuatan Islam sipil.

C. Arah dan Format Demokrasi di Tingkat Lokal

Mencermati peristiwa-peristiwa terkait dinamika kelas menengah santri baru dalam NU interaksinya dengan kekuasaan, dapatlah dikatakan jika sistem perpolitikan pasca Orde Baru tidak lagi seotoriter pada periode Orde Baru. Dengan kata lain, iklim demokrasi lebih hidup dan berkembang pada periode pasca Orde Baru. Indikator yang paling mudah diamati ialah munculnya kegairahan baru di kalangan masyarakat secara umum, termasuk elemen NU, untuk berpartisipasi dalam proses-proses perpolitikan tanpa adanya intervensi lagi dari rezim otoritarianisme. Tampilnya sejumlah besar kelas menengah NU dan elemen-elemen sosial yang selama

ini termarginalkan, menjadi elit politik dalam negara/pemerintahan baru, menegaskan fakta keterbukaan (inklusioner) sistem perpolitikan pasca Orde Baru.

Tidak sebatas NU yang dikenal moderat, sejumlah kalangan Islamis yang selama ini cenderung anti-demokrasi pun, banyak yang mengubah haluan perjuangan politiknya dengan menempuh jalur demokrasi. Pembentukan partai-partai politik berbasiskan Islam oleh kalangan Islamis, turut menjelaskan pilihan perjuangan politik mereka yang tidak lagi dilakukan melalui cara-cara non-demokratis; sebuah ekspresi politik yang tidak dimungkin tumbuh selama periode Orde Baru di bawah rezim eksklusioner Soeharto. Sudah barang tentu, fakta peningkatan partisipasi politik umat Islam dengan beragam identitas dan kecenderungan ideologi-politiknya, mulai dari yang moderat sampai radikal, bisa mengoreksi pandangan yang cenderung menegasikan korelasi positif antara Islam dan demokrasisebagaimana dikemukakan Huntington, Kedourie, Lewis, dan lain-lain[136].

Sekalipun terdapat tanda-tanda yang menunjukkan korelasi positif antara Islam dan demokrasi, namun penjelasan-penjelasannya pada wacana publik dan praktiknya dapat dikatakan sangatlah sulit. Praksis perpolitikan umat Islam dengan menggunakan institusi-institusi demokrasi tidak secara otomatis membawa dampak bagi pematangan atau konsolidasi demokrasi. Bukan semata-mata karena premis demokrasi yang mensyaratkan agama harus mundur dari panggung publik ke privasi keyakinan pribadi[137],

---

[136] Pandangan bahwa Islam bertanggung jawab atas langkanya demokrasi dapat dibaca pada pemikiran para ahli tentang masyarakat muslim antara lain, Kedourie, 1994, 1992; Lipset, 1994; Gellner, 1994; Madin, 1995; Huntington, 1997, 1991, 1984; Lewis, 2002, 1994. Baca Saiful Mujani, *Muslim Demokrat........................,* hal., 13-14. Baca pula Bernard Lewis, The Revolt of Islam, "*New Yorker",* 19 November 2001, hal., 6; Sammuel Huntington, Clash of Civilizations, "*Foreign Policy Magazine",* Maret/April, 2003, hal., 66.

[137] Klaim serupa dibuat oleh sosiolog Syiria, Bassam Tibi ketika ia berpendapat bahwa jika Islam ingin menjadi modern, ia harus "ditempatkan di wilayah

melainkan dikarenakan menguatnya, misalnya, konflik horisontal di antara sesama kelompok Islam sipil itu sendiri. Konflik yang disertai sikap-sikap eksklusif, intoleran, dan sektarian dari kekuatan-kekuatan sosial, baik di ranah kenegaraan maupun masyarakat sipil, jelas terlihat kontraproduktif dengan nilai-nilai demokrasi.

Untuk dapat memastikan apakah asosiasi-asosiasi Islam sipil itu bisa "membuat jalan demokrasi", penting dilihat secara hati-hati apa yang sebenarnya dikatakan dan dikerjakan para anggotanya. Harus dikaji bagaimana para anggotanya berhubungan dengan sesama anggota dan dengan orang luar, apakah pola itu dapat menyumbangkan budaya inklusif publik dalam partisipasi atau eksklusivitas yang tidak beradab *(uncivilized)*[138]. Menguatnya kecenderungan manipulasi simbol-simbol agama sebagai kapital bagi kalangan elit politik, intelektual dan aktivis santri rezimis, kerap membuat mereka untuk bersikap eksklusioner, terhadap kelompok-kelompok lain. Pun demikian, sikap-sikap intoleran yang ditunjukkan sebagian santri konservatif atau Islamisme[139] dalam memaksakan ajaran Islam, untuk menata kehidupan publik maupun politik, juga dinilai dapat mengooptasi demokrasi[140].

---

interioritas". Baca Bassm Tibi, *Islam and the Culture Accomodation of Social Change,* Colo Boulder: Westview, 1990, hal., 139.

[138] Hefner, *Civil Islam................,* hal., 53.

[139] Diskursus tentang Islamisme dan demokrasi dapat dilihat M. Zaki Mubarok, *Geneologi Islam Radikal di Indonesia:Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi,* Jakarta: LP3ES (2007); Masdar Hilmy, *Teologi Perlawanan: Islamisme dan Diskursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru,* Yogyakarta: Kanisius (2009); Endang Turmudi & Riza Sihbudi (ed.) *Islam dan Radikalisme di Indonesia,* Jakarta: LIPI (2005, dan lain-lain.

[140] Ancaman demokrasi tidak hanya berasal dari negara eksklusioner dan kapitalisme pasar, namun tidak kalah pentingnya juga dari kalangan Islam sendiri, terutama yang berhaluan konservatif ataupun fundamentalis sebagaimana diekspresikan kelompok Islamis. Kelompok terakhir ini terlibat pula dalam mengkooptasi demokrasi untuk kepentingan sektarian dan tentu saja non-demokratis. Gerakan Islamisme dalam konteks dinamika politik di Indonesia lebih dominan ketimbang gerakan fundamentalisme agama yang lain. Secara historis, kekuatan minoritas fundamentalis inilah yang sering berhadap-hadapan dengan persoalan

Secara empirik, tanda-tanda menguatnya perpecahan di kalangan ranah *civil society* sudah terlihat sejak masing-masing kelompok umat (termasuk NU) membentuk partai politik berbasis identitas religio-politik. Idealisasi yang mengimajinasikan terjadinya aliansi ataupun sinergi antar partai-partai politik baru yang lahir dari rahim reformasi dan antara partai-partai politik tersebut dengan berbagai kekuatan sosial yang berkepentingan dengan Islam demokratik, untuk secara bersama-sama mendesakkan agenda reformasi, dihadapkan pada kenyataan yang sarat dengan kontradiksi. Tidak mudah bagi parpol-parpol Islam ataupun parpol-parpol baru berhaluan reformis untuk menciptakan blok kekuatan hegemonik yang didasarkan pada kepentingan bersama, berupa penciptaan *check and balance*.

Kenyataannya, masing-masing parpol lebih mengutamakan kepentingan subjektifnya dibandingkan kepentingan bersama dalam rangka mendesakkan agenda-agenda reformasi. Secara kontradiktif, di antara sesama parpol Islam dan parpol-parpol lain yang muncul pasca reformasi, terjadi persaingan dan pertarungan secara predatoris yang bermuara pada perebutan kendali atas lembaga-lembaga pemerintahan (negara). Dalam kasus konstelasi kekuasaan daerah di Jember, mulai dari sistem demokrasi perwakilan (era bupati Winarno) sampai demokrasi langsung (era M.Z.A. Djalal kedua), persaingan dan pertarungan antar parpol beserta kekuatan-kekuatan sosial di luar parlemen dan birokrasi, ditandai oleh suatu aliansi yang semakin cair dan acak, melibatkan percampuran antara kekuatan lama dengan kekuatan baru.

Alih-alih terjadi konfigurasi persaingan yang ditandai oleh aliansi yang didasarkan pada agenda reformasi dalam oposisinya dengan kekuatan-kekuatan politik konservatif, yang terjadi justru kerjasama berbasis solidaritas kepentingan pragmatis. Dalam

---

demokrasi. Tri Guntur Narwaya, Demokrasi (Semu) dan Restorasi Otoritarianisme, dalam *Ma'arif Arus Pemikiran Islam dan Sosial.....................,* hal., 71-72.

perkembangannya, parpol-parpol Islam semakin terseret ke dalam arus *mainstream* logika pragmatisme. Kelompok borjuasi kultural santri yang dulu merupakan figur-figur intelektual dan aktivis publik, karena kepentingan-kepentingan untuk memperebutkan posisi baru dalam perpolitikan, mereka tidak lagi merepresentasikan sebagai –meminjam istilah Gramsci—intelektual organik yang peduli terhadap preseden-preseden untuk kerakyatan, keadaban, dan pluralisme. Mereka yang dulu bersatu padu dalam merumuskan agenda perjuangan reformasi dengan menempatkan agama sebagai energi perubahan sosial-politik, kini malah menjadikan agama sebagai modal dalam pertarungan kekuasaan. Dalam pandangan Marx, ketidakpaduan itu menunjukkan bukan saja 'perbedaan kepentingan' tetapi sekaligus juga 'pertentangan kepentingan'[141].

Tidak jauh beda halnya dengan dinamika kelas menengah santri baru dalam NU di luar parpol, parlemen, dan negara. Mereka juga terpecah-pecah ke dalam kelompok-kelompok sosial dengan hasrat, kepentingan dan orientasi publik-politik yang semakin beragam. Tidak sedikit dari mereka yang terlibat dalam proses perpolitikan untuk mendapatkan akses kekuasaan ataupun posisi di lingkungan politik baru. Sebagian ada yang mengaitkan perjuangan politik dengan agenda penegakan Islam sebagai sistem ideologi-politik. Sebagian lainnya, masih memiliki temperamen ideologi-politik progresif, sehingga mengorientasikan perjuangan politiknya bukan sebatas untuk kepentingan yang bersifat pragmatis, melainkan juga mengaitkannya dengan kepentingan yang lebih substantif, yakni mendorong perubahan sosial-politik ke arah yang lebih demokratis.

Hanya saja, dinamika sosial di kalangan NU tidak bermuara

[141] Ariel Heryanto, Memperjelas Sosok yang Samar, Sebuah Pengantar, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.), *Politik Kelas Menengah Indonesia....................,* hal., xvii.

pada pembentukan blok kekuatan sipil Islam yang kuat antara unsur-unsur reformis dalam kelas menengah NU dan kelas-kelas sosial lainnya baik yang berkiprah dalam organisasi non-pemerintah (ornop), parlemen, maupun partai politik, menjadikan konstelasi kekuasaan pasca Orde Baru, tidak lagi banyak mengalami perubahan. Aktor-aktor sosial-politik lama yang *nota bene* memiliki jaringan patronase dengan rezim Orde Baru yang tampil sebagai kekuatan utama yang pada akhirnya berperan besar dalam menentukan arah dan format perpolitikan pasca Orde Baru. Kasus konstelasi kekuasaan daerah di Jember, sejak periode 2000-2005 sampai periode 2010-2015, tetap dimenangkan para birokrat-politisi (kekuatan oligarkis) yang *nota bene* dibesarkan di bawah jaringan patronase rezim Orde Baru[142].

Meski demikian, penting pula dicatat bahwa kekuatan politik lama tidak lagi bisa mengendalikan dan mendominasi ruang publik politik secara sentralistik. Bagaimanapun, kekuasaan sentralisme yang berada di tangan Soeharto sudah berantakan. Karena itu, usaha untuk dapat memenangkan dan sekaligus mempertahankan kekuasaan dilakukan dengan jalan mengonsolidasikan kekuatan-kekuatan politik lama yang tersebar di berbagai parpol dan organisasi non-pemerintah dalam aliansinya dengan kekuatan-kekuatan politik baru. Melalui aliansi-aliansi baru inilah, mereka secara efektif telah berhasil menguasai kembali institusi demokrasi. Mengikuti pandangan Vedi R. Hadiz, arah dan format demokrasi pasca Orde Baru ditandai oleh dominasi aktor-aktor politik utama yang berkembang di bawah sistem patronase Orde Baru dalam

---

[142] Tidak diragukan lagi bahwa elit-elit Orde Baru masih menunjukkan daya tahan yang cukup fleksibel untuk bisa beradaptasi dengan perubahan-perubahan yang terjadi pasca reformasi. Jatuhnya Soeharto bukan merupakan pertanda berakhirnya Orde Baru yang didirikannya, dalam arti bahwa sistem kekuasaan oligarkis yang meluas dari ibu kota hingga ke pelosok-pelosok desa, masih belum terkikis –suatu hal yang mungkin tidak pernah diperhitungkan oleh mereka yang mengidentifikasikan Orde Baru adalah sama Soeharto sendiri. Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan....................,* hal., 56.

aliansinya dengan kekuatan politik baru. Karena itu, proses perpolitikan pasca Orde Baru di berbagai tingkatan, termasuk di tingkat lokal daerah Kabupaten Jember, tidak mengarah pada transisi menuju pematangan demokrasi[143].

Di samping ditandai oleh alainsi antar berbagai kekuatan sosial-politik yang lebih didasarkan pada solidaritas kepentingan untuk mendominasi lembaga-lembaga negara, persaingan dan perpecahan kelompok-kelompok sosial di luar negara, proses demokratisasi pasca Orde Baru, sebagaimana kasus di daerah Jember, dapat dikatakan gagal untuk memberikan akses politik yang bermakna bagi masyarakat kelas bawah. Meningkanya kebebasan bersuara, berpolitik dan berorganisasi hanya memberikan peluang lebih besar kepada kalangan borjuasi (termasuk borjuasi santri dari kalangan muslim tradisionalis) dan tidak banyak memberikan keuntungan bagi masyarakat kelas bawah. Terlebih, borjuasi santri yang memiliki kesempatan mendapatkan akses dan kontrol kekuasaan berkecenderungan konservatif dan tidak berusaha memperluas aksesnya kepada kalangan kelas bawah. Akibatnya, jalinan hubungan antara kelas menengah dengan kelas bawah lebih menggambarkan pola relasi yang bersifat paternalistik. Dalam posisi demikian, tetap saja kelas bawah (petani, buruh, dan kelompok-kelompok sosial miskin), teralienasi dalam sistem perpolitikan pasca Orde Baru.

---

[143] Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan........................,* hal., 235-240.

Bab **6**

Catatan Penutup

A. KESIMPULAN

Kesimpulan penting yang dapat dikemukakan dalam kajian ini ialah, pertama, kehadiran kelas menengah santri baru dalam komunitas NU di Jember (1980-an) –yang ditandai tidak saja munculnya intelektual dan aktivis santri terdidik dengan ideologinya yang liberal-progresif, melainkan juga para ulama kosmopolit berhaluan moderat— telah menciptakan perubahan-perubahan mendasar dalam gerakan sosial-politik Nahdlatul Ulama (NU). Terkoneksi dengan gerakan demokratik-keagamaan yang dilancarkan Abdurrahman Wahid beserta sejumlah intelektual muda NU progresif, santri baru berkonribusi penting dalam mengeluarkan NU dari pusaran politik praktis menuju politik kebudayaan Islam yang dalam perjuangannya berorientasi pada demokratisasi daripada Islamisasi. Kembalinya NU ke *khittah*(1984) merupakan hasil prestisius dari perjuangan politik santri baru dalam persaingannya dengan kelompok Islam politik.

Secara dialektik, merosotnya pengaruh agen Islam politik berimbas pada peningkatan pamor agen Islam sipil dengan politik kebudayaannya. Pendulum politik Orde Baru yang lebih condong

kepada Islam sipil daripada Islam politik –yang sejak awal pemerintahannya dianggap sebagai ancaman paling serius terhadap status quo— semakin memperkuat posisi santri baru. Dengan mengontrol NU dan memanfaatkan hubungan akomodatifnya dengan pemerintah, santi baru memiliki ruang cukup luas untuk mengakses kebijakan negara yang dapat didayagunakan sebagai modal dalam memperjuangkan agenda demokratisasi, perjuangan demi makna dan identitas, dantidak ketinggalan pula perjuangan demi kepentingan ekonomi-politiknya.

Seiring dengan melonjaknya jumlah intelektual santri terdidik (1990-an), maka tuntutan terhadap perubahan, demokrasi dan hasrat untuk mendapatkan keuntungan ekonomi-politik juga semakin meningkat. Meski sikap pemerintahan Orde Baru sendiri mulaiinklusioner terhadap kelompok Islam sipil, namun ranah kekuasaan tetap eksklusioner dari agen-agen Islam sipil tersebut. Kendali kekuasaan negara (pemerintahan), mulai dari tingkat pusat sampai daerah,berada dalam kontrol penuh kelompok oligarki yang terdiri dari para birokrat, elit politik, militer, dan pengusaha yang berada di bawah jaringan patronase rezim Orde Baru. Dengan demikian, terjadinya perubahan sikap akomodatif rezim Orde Baru terhadap Islam sipil, tidak banyak merubah basis posisional santri baru. Secara politik, santri baru tetap berada pada margin pinggiran yang memaksanya berkutat dengan kerja-kerja sosial di luar negara.

Tampaknya, rasa frustasi kelas menengah santri baru terhadap dunia politikitulah –sebagaimana ditunjukkan pada masa-masa sebelumnya— yang turut mengubah haluan perjuangan mereka ke bidang pendidikan dan kebudayaan. Santri baru pun kemudian mengambil pilihan untuk aktif di berbagai organisasi sipil *(civil society organizations).*Konsekuensinya, santri baru pun lebih banyak berkutat dengan kerja-kerja kerakyatan daripada perpolitikan praktis.Melalui kerja-kerja sosialnya itulah, santri baru justru memiliki

keuntungan kompetitif *(surplus values)*dalam bidang sosial, ekonomi, pendidikan, dan keagamaan.

Lebih jauh, keterlibatan kelas menengah santri baru dalam berbagai *civil society organizations*, yang telah membawa mereka berposisi sebagai artikulator kepentingan publikataupun –meminjam istilah Gramsci intelektual organik-- dan mulai menyuarakan partisipasi politik secara lebih besar. Mereka terlibat dalam kerja-kerja pendidikan kerakyatan, mengajarkan masyarakat tradisi demokrasi, melakukan advokasi dan pembelaan hak-hak sipil, dan kerja-kerja politik kebudayaan lainnya.Temperamen ideologi-politik populis dan progresif mereka semakin menguat saat rezim Orde Baru kembali memainkan kartu Islam konservatif untuk merepresi agen-agen Islam sipil –yang gerakan demokrasinya telah memberikan lampu kuning terhadap *status quo*.

Tersegmentasi ke dalam kelompok-kelompok sosial atas dasar perbedaan identitas (agama, etnik, gender, seks, status sosial) dan kelas (ekonomi kuat, sedang, lemah), santri baru masih memiliki kesadaran politik untuk membangun kolektivitas --kesamaan identitas *(identity in difference)* dalam perbedaan dan keberagamaan dalam kebersamaan identitas *(difference in identity)*. Tanpa harus menanggalkan interes personal, komunal, dan sektoral berdasarkan garis identitas, etnik, dan juga kelas, secara objektif santri baru mulai berpoposisi terhadap rezim Orde Baru. Mereka pun mulai mendesakkan agenda perubahan sosial-politik tanpa rezim otoritarianisme Soeharto. Dengan *surplus value* berupa kekuatan asosiasi sipil yang dirintisnya sejak lama, ketegangan di internal rezim pemerintahan, dan momentum krisis ekonomi, mereka berhasil membangun aliansi sipil ke dalam blok reformis yang diberi nama Foker (Forum Kerja Reformasi). Puncaknya, aksi-aksi kolektif di tingkat lokal yang dilancarkan santri baru –bersama-sama elemen *civil society* lainnya— turut berkontribusi penting dalam memperdalam gerakan reformasi nasional yang berujung pada lengsernya

Soeharto.

Kedua, setelah jatuhnya Soeharto, agen-agen Islam sipil progresif dari kelas menengah NU kembali terlibat dan melibatkan diri dalam medan pertarungan kekuasaan pasca Orde Baru. Mereka berkepentingan untuk (tidak sebatas mendapatkan posisi dalam struktur kekuasaan baru), mengontrol ruang perpolitikan pasca Orde Baru agar tidak didominasi kembali oleh kekuatan-kekuatan konservatif. Sekalipun Orde Baru sudah runtuh, namun jalan bagi kelas menengah santri baru untuk dapat mengonsolidasikan kekuatan Islam sipil secara kohesif, ternyata tidak mudah dilakukan. Alih-alih berhasil mengonsolidasikan kekuatan Islam sipilnya secara lebih solid dan koheren, mereka justru terfragmentasi ke dalam kelompok-kelompok sosial-politik dengan identitas, agenda, dan kepentingan yang beragam dan bahkan bertabrakan.

Aliansi-aliansi strategis yang sempat terkonsolidasikan pun semasa reformis seperti Fordem (Forum Demokrasi) dan Foker (Forum Kerja Reformasi), menjadi berantakan seiring dengan kembalinya kelas menengah santri (tidak terkecuali unsur-unsur reformis dari kelas menengah NU) ke dalam komunitas primordialnya. Masing-masing kelompok pun berkecenderungan untuk mereorganisasi kekuatan sosial-politiknya, salah satunya diwujudkan dalam pembentukan partai politik berbasis massa Islam. Fakta ini seolah menegasikan asumsi para penganut teori transisi demokrasi yang mengatakan bahwa runtuhnya rezim otoriter akan berdampak positif bagi menguatnya *civil society* yang dipelopori kelas menengah reformisnya. *Civil society* yang kuat otomatis akan memperkuat proses transisi menuju pematangan demokrasi. Sebaliknya, *civil society* yang lemah, hampir pasti, berujung pada kegagalan demokrasi.

Di kalangan NU sendiri, munculnya sejumlah partai politik dengan mengambil identitas ataupun basis massa NU (seperti PKB, PNU, Partai Sunni, PKU), tidak hanya mengafirmasi adanya

pluralitas melainkan juga fragmentasi perpolitikan di kalangan kelas menengahnya. Sekalipun diikat oleh kesamaan identitas keagamaan, mereka cenderung bergerak mengikuti agenda, orientasi, ideologi, dan kepentingan ekonomi-politik masing-masing. Praksis disorganisasi yang dilakukan Orde Baru, turut mewariskan perpecahan pula dalam perpolitikan NU. Asumsi akan terjadinya sinergi antara asosiasi sipil dengan partai politik yang didirikan NU, pada kenyataannya sulit diwujudkan. Kondisi semacam ini yang membuat unsur-unsur reformis dari kelas menengah NU, mau tidak mau, harus berkompetisi dan sekaligus bernegosiasi dengan sesama kelas menengah NU dan juga kelas-kelas sosial lainnya, dengan aneka citraan dan kepentingan, dalam ruang pertarungan bebas (baca: liberal) pasca Orde Baru.

Ketiga, dalam medan pertarungan kekuasaan pasca Orde Baru yang semakin liberal, kompetisi antar-kekuatan sosial yang berlangsung mulai menjurus pada pertarungan yang bersifat –meminjam istilah Vedi R. Hadiz— predatoris.Meski bukan satu-satunya, kekuatan modal menjadi variabel yang sangat menentukan posisi setiap aktor dalam medan pertarungan kekuasaan tersebut. Terbukti, mereka yang memiliki akumulasi modal (terutama material, sosial, kultural, dan simbolik) besarlah yang kembali berhasil mendominasi medan pertarungan kekuasaan pasca Orde Baru.Akibatnya, unsur-unsur reformis dari kelas menengah NU yang sebatas mengandalkan modal sosial, kultural, dan simbolik,harus menerima kenyataan pahit kalah bersaingdengan kekuatan-kekuatan dominan baik yang berasal dari internal maupun eksternal NU, yang sebagian besar mereka itu berasal atau terkoneksi dengan jaringan patronase rezim Orde Baru,--sebuah kekuatan oligarkis yang semasa reformasi menjadi musuh bersama untuk ditaklukkan.

Tidak sebatas kalah bersaing dalam konstelasi kekuasaan, kelas menengah santri baru –bersama unsur-unsur reformis dari

civil society-- yang memiliki saham besar dalam melengserkan Soeharto, juga mengalami kesulitan untuk memberikan bentuk terhadap perpolitikan pasca Orde Baru. Tetap saja,aktor-aktor politik lama yang berhasil mendominasi parpol, parlemen, dan birokrasi pemerintahan di Jember. Hanya saja, berbeda dari periode Orde Baru, dominasi aktor-aktor politik lama atas kekuasaan pasca Orde Baru tidak lagi dilakukan secara sentralistik, melainkan melibatkan aliansi dengan kekuatan-kekuatan baru. Samsul Hadi Siswoyo dan M.Z.A. Djalal(bupati Jember pasca reformasi) merupakan birokrat-politisi yang dibesarkan di bawah sistem patronase Orde Baru yang dalam meraih kekuasaannya melibatkan aliansi dengan kekuatan-kekuatan politik baru, termasuk dari kalangan NU.

Satu hal yang penting dicatat ialah bahwa kemenangan aktor-aktor politik lama diperoleh melalui mekanisme demokrasi, pemilihan umum dan pemilihan kepala daerah (Pilkada). Hanya saja, demokrasi yang berlangsungdalam peta persaingan dan pertarungan kekuasaan bebas (baca: demokrasi liberal), tetap diwarnai oleh kekerasan-kekerasan simbolik yang melibatkan barisan keamanan sipil maupun negara, kekuatan hitam, dan intervensi politik uang *(money politic)*.Memperkuat pandangan Vedi R. Hadiz, hasil penelitian ini menemukan fakta bahwa politik uang memang menjadi variabel utama –dan boleh jadi paling utama-- dalam menentukan arah dan hasil dari pertarungan kekuasaan pasca Orde Baru. Berhimpitan dengan modal kultural dan simbolik, modal material menjelma menjadi semacam *kartu As* dalam memenangkan persaingan dan sekaligus mempertahankan stabilitas kekuasaan dan pemerintahan.

Ketika kekuatan-kekuatan lama dalam aliansinya dengan sebagian kekuatan baru berhaluan konservatif yang berhasil mengambil tempat utama dalam ruang perpolitikan pasca Orde Baru, maka format kekuasaan (rezim pemerintahan) yang muncul pun tidak banyak mengalami perubahan mendasar. Birokrasi, parlemen,

partai politik, organisasi korporasi, orang-orang berpengaruh, kekuatan-kekuatan eskternal(termasuk *civil society*) yang segaris dengan cara pandang rezim (baca: rezimis), dan orang-orang yang berkeringat secara politik, menjadi elemen-elemen penting yang menopang jaringankekuasaan di Jember.Unsur-unsur kritis dan independen dari kelas menengah NU, apalagi elemen masyarakat sipil kelas bawah (petani dan buruh), tetap saja terisolir dari arus utama kekuasaan yang semi inklusioner. Dalam hal ini, kerangka institusional kekuasaan pemerintahanbetul telah mengalami perubahan, namun relasi kekuasaan yang menopangnya masih bertahan dalam konteks institusional baru.

Meski demikian, corak pemerintahan daerah pasca Orde Baru dapat dikatakan tidak lagi seotoriter rezim Orde Baru. Sebab, rezim pemerintahdaerah tidak lagi memiliki otonomi penuh sebagaimana otonomi yang dinikmati para penguasa di era Orde Baru. Akibatnya, jalan untuk mempertahankan kekuasaan dan menstabilkan pemerintah, harus ditempuh rezim berkuasa melalui mekanisme penguatanbarisan komite atau koalisi yang terdiri dari sejumlah faksi dengan agenda dan kepentingannya yang beragam. Bahkan, rezim berkuasa dituntut pula untuk mampu menjalin relasi dengan elemen-elemen masyarakat paling bawah, melalui berbagai kebijakan populis.Oleh karena itu, bertaburnya program populisyang dibiayai APBD tidak dapat dimaknai semata-mata sebagai bentuk komitmen rezim berkuasa terhadap agenda kerakyatan, melainkan menjadi bagian dari politik transaksional yang bermuara pada penguatan legitimasi kekuasaan.

Dalam pola relasi kekuasaan semacam itu, siapapun yang memegang kendali kekuasaan tidak cukup mudah untuk mengambil keputusan secara independen kecuali harus menegosiasikan dengan barisankomitenya. Terlebih sejumlah besar komite yang tergabung lebih mengutamakan kepentingannya pribadi maupun kelompoknya masing-masingdaripada kepentingan publik. Konse-

kuensinya, rezim berkuasa pun dituntut untuk terus memelihara keseimbangan kekuatandalam barisan komitenya, sembari mendisorganisasi kekuatan-kekuatan antagonistik melalui cara-cara yang lebih populis.

Implikasinya, pola relasi kekuasaan*(power relation)* yang berlangsung antara negara dengan masyarakat sipil yang dimotori kelas menengah reformisnya --termasuk dari kelas menengah NU-, sebagaimana kasus di Jember, dapat dikatakan belum menunjukkan perimbangannya secara signifikan. Sekalipun tidak memiliki otonomi penuh lagi, negara pasca Orde Baru tetap menjadi aktor dominan dibandingkan masyarakat sipil. Apa yang diprediksikan Daniel S. Lev bahwa negara, siapa pun yang mengendalikannya, secara tidak seimbang merupakan kontestan lebih kuat dan tampak-tampaknya akan tetap demikian untuk jangka waktu lama ke depan, masih menemukan relevansinya.

Keempat, mencermati dinamika konstelasi kekuasaan sebagaimana digambarkan di atas, dapatlah dikatakan bahwa konstelasi kekuasaan pasca Orde Baru tidak secara linier tidak mengarah pada apa yang disebut proses transisi menuju konsolidasi demokrasi sebagaimana pandangan kaum liberalis.Bertolak dari kasus kontestasi kekuasaan di Jember, --dan mungkin juga di daerah-daerah lain-- ketiadaanrezim yang otoriter dan dominatif tidak secara otomatis memunculkan kelas menengah reformis yang semakin kuat, kohesif dan koheren dalam mengimbangi hak-hak istimewa negara.Meski demikian, menafikan sumbangan demokrasi dari elemen-elemen Islam sipil dan lainnya juga merupakan kekeliruan besar. Ketiadaan rezim pemerintahan yang otoriter ataupun rezim dengan kepemilikan otonomi dan otoritas tidak otonom, jelas membuktikan adanya kekuatan-kekuatan sosial yang menjadi penyeimbangnya.

Oleh karena itu, temuan penelitian ini tidak berujung sebatas pada justifikasi bahwa Islam sipil selaras *(compatible)* dengan

demokrasi. Argumentasinya, nilai-nilai dan tradisi yang dikembangkan Islam sipil memang mendukung proses demokratisasi sebagaimana temuan Saiful Mujani. Lebih dari itu, konstelasi kekuasaan yang di dalamnya melibatkan persaingan dan pertarungan antara kekuatan Islam sipil dengan kekuatan negara, dan kekuatan-kekuatan sosial lainnya, telah menghasilkan suatu format demokrasi yang khas. Dalamkonteks pasca Orde Baru, format demokrasi yang muncul adalah semacam demokrasi liberal yang memungkinkan semua elemen sosial terlibat dalam arena partisipasi dan persaingan bebas. Dalam pasar bebas itu, aktor-aktor politik yang sementara ini memiliki kemampuan menggabungkan aneka modal material, sosial, kultural dan simboliklah, yang berhasil mendominasi ruang demokrasi, sedangkan elemen reformis dari kelas menengah dan terlebih masyarakat kelas bawah berada pada garis margin.

B. Rekomendasi

Hasil penelitian ini diharapkan tidak hanya mampu memberikan sumbangan konseptual-teoritis bagi pengembangan ilmu pengetahuan sosial yang sudah ada, melainkan juga mampu memberikan dampak praktis dalam memperbaiki kehidupan sosial-politik, terutama peran Islam dalam meningkatkan kualitas demokrasi pasca Orde Baru. Melalui analisis kelas dan sejarah diperoleh pelajaran penting betapa proses demokrastisasi, membutuhkan perjuangan panjang dan berkelanjutan dari satu periode ke periode berikutnya. Proses demokratisasi yang berlangsung pasca Orde Baru tidak bisa dipisahkan dari proses perjuangan politik pada era Orde Baru dan periode-periode sebelumnya.

Pada kenyataannya, perjuangan untuk mewujudkan tatanan formasi sosial-politik demokratis tidak berlangsung secara linier, melainkan rumit dan kompleks. Proses demokratisasi membutuhkan bukan sekedar gerakan sosial tanpa kelengkapan wacana

pemikiran, perspektif ataupun paradigma keilmuan, dan metodologi. Kegagalan agen-agen Islam sipil untuk mentransformasikan agenda demokratisasi, sebagian berasal, dari perangkat teoritik, paradigmatik, dan sekaligus metodologik yang sesuai dengan tuntutan dan perkembangan sosial-politik. Setidaknya, hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangan teoritis, paradigmatis, dan metodologis, yang dapat diterjemahkan ke dalam konteks gerakan sosial bagi agen-agen Islam sipil dari kalangan intelektual, aktivis, praktisi, dan pegiat gerakan sosial.

Hasil penelitian diharapkan dapat dimanfaatkan lembaga-lembaga pendidikan, terutama PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam) di bawah Kementerian Agama RI, untuk penguatan pendidikan kewarganegaraan *(civic education)*, yang gilirannya semakin dapat menumbuhkan *habitus* Islam sipil dan demokrasi di kalangan peserta didiknya untuk selanjutnya di transformasikan dalam kehidupan sosial-politik. Dengan memperkuat *habitus* demokrasi, diharapkan peserta didik dapat mendorong umat Islam untuk dapat berpartisipasi dalam setiap proses politik. Implikasi lebih lanjut, masyarakat semakin berdaya dalam menegosiasikan kepentingan publik, mengontrol kekuasaan, dan menjadikan negara atau pemerintah semakin berkeadaban.

Diharapkan pula, hasil penelitian dapat memberikan dampak kepada para pengambil kebijakan, agar memberikan ruang bagi partisipasi masyarakat sipil secara lebih substantif.Disadari atau tidak, praksis kekuasaan dan pengambilan kebijakan oleh pemerintah daerah masih mengedepankan kepentingan barisan komitenya. Oleh karena itu, hasil penelitian bisa menjadi media dialogis dengan para pengambil kebijakan agar agen-agen pemerintah turut berperan serta dalam menyediakan ruang yang kondusif bagi pertumbuhan dan perkembangan *civil society*.

Daftar Pustaka

Adelman & Cynthia Morris. 1973. *Economic Growth & Social Equity in Developing Countries.* Stanford, California: Stanford University Press.

Alagappa, Muthiah. 2004. *Civil Society and Political Change in Asia: Expanding and Contracting Space Democratic.* Stanford, California: Stanford University Press.

Ali, Fachry. 2011. Pengantar M. Dawam Rahardjo dan Sjafruddin Prawiranegara: Sebuah Refleksi Apresiasi, dalam M. Dawam Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi-Politik Sjafruddin Prawiranegara.* Bandung: Mizan.

Afandi, Arief (ed.).1996. *Islam Demokrasi Atas Bawah, Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru.* Jakarta: Paramadina.

Asyari, Suadi. 2009. *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah: Over Crossing Java Centris*. Yogyakarta: LKiS.

Badan Pusat StatistikKabupaten Jember. *Kabupaten Jember Dalam Angka2012,* Jember: Badan Pusat Statistik.

Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia Pemikiran Neo-Modernisme Nurchlish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid.* Jakarta: Paramadina.

Bernauer, James dan Dave Rasmussen. 1988. *The Final Foucault.* Cambridge: The MIT Press.

Bourdieu, Pierre. 1990. *In Other Words, Essays Toward a Reflexive Sociology.* Polity Press.

Bogdan, Robert & Steven J. Taylor. 1993.*Kualitatif Dasar-dasar Penelitian.* Surabaya: Usaha Nasional.

Brown. 1994.*The State and Ethnic Politics in South East Asia.* London: Routledge.

Bruinessen, Martin Van. 1996. Tradition for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse with NU, dalam Greg Barton and Greg Fealy (ed.)*Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia.* Monash Asia Institute, Clayton.

Bruinessen, Martin van. 2013.*Rakyat Kecil, Islam dan Politik.* Yogyakarta: Gading.

Budiman, Arif (ed.).*State and Civil Society in Indonesia.* Monash Papers on Southeast Asia No. 22. Clayton: Monash University.

Burhanudin, Jajat. 2012. *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite*

Muslim dalam Sejarah Indonesia. Bandung: Mizan.

Bush, Robin. 2009.*Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Chandra, Tri. 2004. Kota dan Kapitalisme Perkebunan: Jember dalam Perubahan Zaman 1900-1970. *Makalah International Confrence on Urban History.* 23 Agustus.

Cohen, Ira J. 2008. Teori Strukturasi dan Praksis Sosial, dalam Anthony Giddens & Jonathan Turner, *Social Theory Today,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Cohen, Jean L. dan Andrew Arato. 1992.*Civil Society and Political Theory.* Cambridge, Mass: MIT Press.

Chlcote, Ronald H. 1981. *Theories of Comparative Politics: The serach for a Paradigm.* Boulder, Colorado: Westview Press.

Coser, Lewis. 1977. *Masters of Sociological Thought, Ideas in Historical and Social Contex* (second edition). Harcourt Brace Jonavonich, Inc.

Craib, Ian. 1994. *Teori-teori Sosial Modern: Dari Parsons Sampai Habermas.* Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Crompton, Rosemary. 1998. *Class and Stratification: An Introduction to Current Debates.* Cambridge, UK: Polity.

Dahrendorf, Ralf. 1963. *Class and Class Conflict in Industrial Society.* Stanford University Press, Stanford, California.

Denzin, Norman K. & Yvonna S. Lincoln. 2009. *Handbook of Qualitative Research.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Dhakidae, Daniel. 2003. *Cendikiawan dan Kekuasaan Dalam Ne-*

gara Orde Baru. Jakarta: Gramedia.

Dhofier, Zamakhsyari. 1982.*Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.

Dwipayana, Ari. 2001. *Kelas dan Kasta: Pergulatan Kelas Menengah Bali.* Yogyakarta: Lapera Pustaka Utama.

Eldrige, Philip J. 1995. .*Non-Goverment Organizations and Democratic Participation in Indonesia.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Evers, Hans-Dieter & Tilman Schiel. 1990. *Kelompok-kelompok Strategis: Studi Perbandingan tentang Negara, Birokrasi dan Pembentukan Kelas di Dunia Ketiga.* Jakarta: Yayasan Obor.

Fealy, Greg. 1998.*Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967.* Yogyakarta: LKiS.

Fealy, Greg. 2007. The Political Contingency of Reform-mindedness in Indonesia's NahdlatulUlama, Interest Politics and the Khittah, dalam Anthony Reid and Michael Gilsenan (ed.) *Islamic Legitimacy in a Plural Asia.* London & New York: Routledge.

Federspiel, Howard M. 1992.*Muslim Intellectuals and National Development in Indonesia.* New York: Nova Science Publisher.

Feillard, Andree. 1999.*NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna.* Yogyakarta: LKiS.

Field, John. 2010.*Modal Sosial.* Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Foucault, Michel. 2002. *Power/Knowledge, Wacana Kuasa/Pengetahuan.* Terj. Yudi Santoso. Yogyakarta: Bentang.

Frank, A.G. 1969.*Latin America: Underdevelopment or Reolution.*New York: Monthly Review Press.

Gaffar, Afan. 2000. *Politik Indonesia Transisi Menuju Demokrasi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Giddens, Anthony. 1973. *The Class Structure of the Advanced Societies.* New York: Barnes and Noble.

Giddens, Anthony. 1989. A Replay to My Critics, dalam Held dan Thomson (ed.) *Social Theory of Modern Scienties: Anthony Giddens and his Critics,* Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony. 2009. *Problematika Utama Dalam Teori Sosial Aksi, Struktur, dan Kontradiksi dalam Analisis Sosial,* terj. Dariyatno, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Giddens, Anthony. 2003. The Constitution of Society, Teori Strukturasi Untuk Analisis Sosial. Terj. Adi Loka Sujono dari judul asli *The Constitution of Society: The Outline of the Theory of Structuration* (Polity Press Cambridge-UK, 1995). Pasuruan: Penerbit Pedati.

Giddens, Anthony dan David Held. 1987. *Kelompok, Kekuasaan, dan Konflik.* Rajawali Press, Jakarta.

Gouldner, A.W. 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class.* London: The Macmilan Press.

Gordon, Colin (ed.).1980. *Michel Foucault, Power/Knowledge, Selected Interview & Other Writings.* New York: Pantheon Book.

Habib, Subadri dkk., 2008.*Dewan Perwakilan Rakyat Daerah dalam Perkembangan Kabupaten Jember.* Jember: Sekretariat DPRD.

Hadiz, Vedi R. 2000. Retrieving the Past for Furure ? Indonesia and the New Order Legacy, dalam *Shoutheast Asia Journal of Social Science,* 28, 2.

Hadiz, Vedi R. 2005. *Dinamika Kekuasaan, Ekonomi Politik Indonesia Pasca Soeharto.* Jakarta: LP3ES.

Hadiz, Vedi R. 2012. Menuju Suatu Pemahaman Sosiologis Terhadap Radikalisme Islam di Indonesia, dalam *Indoprogres Jurnal Pergerakan Progresif,* Edisi I September. Yogyakarta: Resist Book.

Hadiwinata, Bob Sugeng. 2007. Ruang Publik Untuk Memperjuangkan Kepentingan Politik, dalam Ning Retnaningsih dkk. (ed.) *Ruang Publik Untuk Memperjuangkan Kepantingan Politik,Dinamika Politik Lokal di Indonesia.* Salatiga: Percik & The Ford Foundation, 2007, hlmn. 46.

Hall, John A. 1995. In Search of Civil Society, dalam Johan A. Hall (ed.) *Civil Society: Theory, History, Comparasion.* Cambridge, Massachussets, Polity Press.

Hamilton, Malcolm and Maria Hirszowicz. 1987. *Class and Inequality in Pre-Industrial, Capitalist, and Communist Societies.* Wheatsheaf Books-Sussex, St. Martin's Press New York.

Hardiman, F Budi. 2007. *Filsafat Modern Dari Machiavelli sampai Nietzsche.* Jakarta: Gramedia.

Haryatmoko. 2003. Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu, dalam *Basis* Nomor 11-12, Tahun Ke-52, November-Desember. Yogyakarta: Kanisius.

Hefner, Robert W. 2001. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia.* Princenton University Press.

Hefner, Robert W. 1999. Geger Tengger Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik.Terj. A Wisnuhardana dan Imam Ahmad *(The Political Economy of Mountain Java An Interpretive History)*. Yogyakarta: LKiS.

Hefner, Robert W. 2000. *Pluralisme di Indonesia dan Masalahnya,* dalam Ahmad Suaedy (ed.) *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi.* Yogyakarta: LKiS.

Heryanto, Ariel. 1999. *Kelas Menengah yang Majemuk*, dalam Hadi Jaya, *Kelas Menengah Bukan Ratu Adil.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Heryanto, Ariel. 1990. Memperjelas Sosok yang Samar, Sebuah Pengantar, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class Indonesia.* Australia: Monash University.

Heryanto, Ariel. 2011. Mungkinkah Yang Salah Demokrasi ?, dalam *Ma'arif Arus Pemikiran Islam dan Sosial,* Vol. 6, No. 1 – April.

Hidayat, Syarif. 2009. Pilkada, Money Politics and the Dangers of Informal Governance Practices, dalam Maribeth Erb and Priyambudi Sulistyanto (ed.), *Deepening Democracy in Indonesia ? Direct Elections for Local Leaders (Pilkada).* Singapore: ISEAS.

Hikam, Muhammad A.S. 1999. *Islam, Demokratisasi dan Pemberdayaan Civil Society.* Jakarta: Erlangga.

Hikam, Muhammad A.S. 1996. *Demokrasi dan Civil Society.* Jakarta: LP3ES.

Hilmy, Masdar. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia Piety and Pragmatism.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).

Huda, Afton Ilman. Tt. *Biografi Mbah Shiddiq.* Jember: Ponpes Al-Fattah.

Huntington, S.P. 1968. *Political Order in Changing Societies.* New Haven.

Hwang, Julie Chernov. 2011.*Umat Bergerak Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki.*Jakarta: Freedom Institute.

Ida, Laode. 2002. Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif, dalam *Disertasi.* Jakarta: UI.

Ismail, Faisal. 1999.*Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Johnson, Doyle Paul. 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern.* Terj. Robert M.Z. Lawang. Jakarta: Gramedia.

Juliawan, B. Hari. 2004. Ruang Publik Habermas: Solidaritas Tanpa Intimitas, dalam *Jurnal Basis,* Nomor 11-12, Tahun Ke-53, November-Desember.Yogyakarta: Kanisius.

Kurniawan, Luthfi J. Dan Hesti Puspitosari. 2012. *Negara, Civil Society & Demokratisasi: Membangun Gerakan Sosial dan Solidaritas Sosial dalam Merebut Perubahan*. Malang: Intrans Publishing.

Kusnadi. 2001. Masyarakat Tapal Kuda, Konstruksi Kebudayaan dan Kekerasan Politik, dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Humaniora*, Vol II No.2. Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember.

Laclau, Ernesto dan Chantal Mouffe. 2008. *Hegemoni dan Strategi Sosialis, PostMarxisme + Gerakan Sosial Baru.* Yogyakarta: Resist Book.

Latif, Yudi. 2005. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20.* Bandung: Mizan.

Lay, Cornelis. 2004. Anarkhi dan Demokrasi: Masalah Kekerasan Politik di Indonesia, dalam Erick Hiariej, Ucu Martanto, dan Ahmad Musyaddad (ed.) *Poilitik Transisi Pasca Soeharto*. Yogyakarta: FISIPOL UGM.

Lukacs, Georg. 2010. *Dialektika Marxis: Sejarah & Kesadaran Kelas.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Group.

Madjid, Nurcholish. 1999.*Cita-cita Politik Islam di Era Reformasi.* Jakarta: Paramadina.

Maliki, Zaenuddin. 2004.*Agama priyayi, Makna Agama di Tangan Elit Penguasa.* Yogyakarta: Pustaka Marwa.

Mann, Michael. 1995. Sources of Variation in Working Class Movement in Tweintieth-Century Europe, *New Left Review,* Juli/Agustus.

Marijan, Kacung. 1992.*Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926.* Jakarta: Erlangga.

Mashad, Dhurorudin. 2008.*Akar Konflik Politik Islam di Indonesia.* Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Mas'oed, Mochtar. 2004. Logika Kapital dan Demokrasi, dalam Erick Hiariej, Ucu Martanto, Ahmad Musyaddad (ed.) *Politik Transisi Pasca Soeharto.* Yogyakarta: FISIPOL UGM.

Miliband, Ralph. 2008. *Analisis Kelas,* dalam Anthony Giddens & Jonathan Turner *Social Theory Today: Panduan Sistematis, Tradisi dan Tren Terdepan Teori Sosial.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Miles, Matthew B. dan A. Michael Huberman. 1992.*Analisis Data*

Kualitatif. Jakarta: UI Press.

Mietzner, Marcus. 2009.*Military, Politics, Islam, and State in Indonesia: From Turbulent Transition to Democratic Consolidation.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).

Mietzner, Marcus. Between Pesantran and Palace: NahdlatulUlama and Its Role in the Transition, dalam Geoff Forrester & R.J. May (ed.) *The Fall of Soeharto.*Austrlia: Crawford House Publishing.

Moleong, Lexy J. 1993. *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Moore, Barrington. 1996.*Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World.* Boston: Beacon Press.

Muhaimin, Yahya. 1984. Politik, Pengusaha Nasional, dan Kelas Menengah Indonesia, dalam *Prisma* 3 Maret.

Mujani, Saiful. 2007. *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru.* Jakarta: Gramedia.

Muukkonen, Martti. 2009. Framing the Field: Civil Society and Related Concepts, dalam *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly.* 38. Sage Publication.

Munharif, Ali, Hendro Prasetyo dkk. 2002. *Islam & Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia.* Jakarta: Gramedia.

Muzadi, Muhid. 2006.*NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran (Refleksi 65 Tahun Ikut NU).* Surabaya: Khalista.

O'Donnell, Guillermo dan Philipe C. Schmitter. 1986.*Transitions*

from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions aout Uncertain Democracies. Baltimore: Jhons Hopkins University Press.

Parkin, Frank. 1978. Social Stratification, In Tom Bottomore and Robert Nisbet, eds, *"A History of Sociological Analysis".* New York: Basic Books.

Porter, Donald J. 2002. *Managing Politics and Islam in Indonesia.* London & New York: RoutledgeCurzon.

Poulantzas, Nicos. 1975. *Classses in Contemporary Capitalism.* Verso, 7 Carlisle Street, London.

Qomar, Mujamil. 2002. *NU Liberal: dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam.* Bandung: Mizan.

Rahardjo, M. Dawam. 2011.*Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi-Politik Sjafruddin Prawiranegara.* Bandung: Mizan.

Rahmat, M. Imadadun dan Khamai Zada. 2004. Agenda Politik Gerakan Islam Baru, dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan,* Edisi No. 16 Tahun.

Razak, Arydi A. 2012. *14 Tahun Berkhidmad (Jejak Langkah PKB Jember 1998-2012).* Jember: Media Center DPC PKB.

Robison, Richard. 1990. Problems of Analysing The Middle Class As A Political Force in Indonesia, dalam Richard Tanter and Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class Indonesia.* Australia: Monash University.

Robison, Richard dan Vedi R. Hadiz. 2004.*Reorganising Power in Indonesia: The politics of Oligharchy in an Age of Markerts.*Roudledge: University of Hong Kong Southeast Asia

Series.

Ritzer, George – Douglas J. Goodman. 2008. *Teori Sosiologi Modern.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Ridjal, Tadjoer. 2001. Metode Bricolage dalam Penelitian Sosial, dalam Burhan Bungin (ed.) *Metode Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer.*Jakarta: Rjawali Pers.

Rueschemeyer, Dietrich, Evelyne Huber Stephens, dan John D. Stephens. 1992.*Capitaist Development and Democracy.* Cambridge: Polity Press.

Sachs, I. 1964. *Patterns of Public Sector in Enderdeveloped Countries.* Asia Publishing House: Bombay.

Scott, J.C. 1983. *Weapons of the Weak: Everyday Form of Peasant Resistance,* New Haven: Yale University Press.

Sztompka, Piotr. 2004.*Sosiologi Perubahan Sosial.* Jakarta: Prenada Media.

Stavenhagen, Rodolfo. 1975. *Social Classes in Agrarian Societies* (trans by Judy Alder Hellman). Anchor Press/Doubledy, Garden City, New York.

Simon, Roger. 2000. *Gagasan-gagasan Politik Gramsci.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Insist.

Smith, D.E. 1970. *Religion and Political Development.* Boston: Little Brown and Company.

Soejatmoko. 1983. Sistem Politik dan Pembangunan dalam Agenda Penelitian Asia, Sebuah Renungan, dalam *Dimensi Manusia Dalam Pembangunan.* Jakarta: LP3ES & Yayasan Obor.

Sorensen, George. 1993.*Democracy and Democratization, Prosses and Prospect in a Changing World.* USA: Wesvie Press.

Sosialismanto,Duto. 2001. *Hegemoni Negara Ekonomi-Politik Pedesaan Jawa.* Yogyakarta: Lapera.

Subiyanto, Benny. 1989. Ilmu-ilmu Sosial Indonesia: Mencari Pendekatan dari Masa ke Masa, dalam *Prisma* No. 2. Jakarta: LP3ES.

Sulistyanto, Priyambudi and Maribeth Erb. 2009. Indonesia and the Quest for Democracy, dalam Maribeth Erb dan Priyambudi Sulistyanto (ed.) *Deepening Democracy in Indonesia ? Direct Elections for Local Leaders (Pilkada),* Singapore: ISEAS.

Supriatma, Antonius Made Tony. 2009. MenguatnyaKartelPolitik Para "Bos", dalam*Prisma 2,* Vol. 28, Oktober. Jakarta: LP3ES.

Suseno, Franz Magnis. 2000. *Pemikiran Karl Marx Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme.* Jakarta: Gramedia.

Taylor, Steven J. dan Robert Bogdan. 1984.*Introduction to Qualitative Research Methods: The Searh for Meanings.* New York, Singapore: John Wiley & Sons.

Tibi, Bassam. 1990.*Islam and the Culture Accomodation of Social Change.* Colo Boulder: Westview.

Tusalem, Rollin F. 2007. A Boon or a Bane ? The Role of Civil Society in Third- and Fourth-Wave Democracies, dalam *International Political Science Review.* 28. Sage Publication.

Thomas, Clive. 1984. *The Rise of The Authoritaria State in Pheripheral Societies.* New York: Monthly, Review Press.

Uhlin, Anders. 2009. Which Characteristics of Civil Society Organizations Support What Aspects of Democracy ? Evidence from Post-Communist Latvia, dalam *International Political Science Review.* 30. Sage Publication.

Wallerstein, Immanuel. 1974.*The Modern world System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the Europen World-Economy in Sixteenth Century.*New York: Academic Press.

Wallace, Ruth A. and Alison Wolf. 1999. *Contemporary Sociological Theory, Expanding the Classical Tradition.* Prentice Hall Upper Saddle River, New Jersey.

Waters, Malcolm. 1994. *Modern Sociological Theory.* London-New Delhi: Sage Publication.

Weber, Max. 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Barkeley and Los Angeles: University of California Press.

Williams, Raymond. 1992. Selection From Marxism and Literature, in Nicholas B. Dirks, Geoff Eley and Sherry B. Ortner, edt., *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory.* Princenton: Princenton University Press.

Wilson, G.K. 1990. *Interest Groups.* Oxford: Brasil Blackwell.

Yamamoto, Tadashi (ed.). 1996. *Emerging Civil Society in the Asia Pasific Community.* Singapore: ISEAS.

Yanuardy, Dian. 2011. Mengapa Gerakan dan Politik Islam (Gemar) Melayani Kekuasaan ?, dalam *Indoprogress, Jurnal Pergerakan Progresif.* Yogyakarta: Resist Book.

Zang, Yumei. 2003.*Pacific Asia:the Politics of Development.* Routledge.

Zuhro, Siti. 2012. Negara, Demokrasi, dan *Civil Society,* dalam Luthfi J. Kurniawan dan Hesti Puspitosari, *Negara, Civil Society dan Demokratisasi.* Malang: Intrans Publising.

Tentang Penulis

M. KHUSNA AMAL, lahir di Ponorogo, 08 Desember 1972. Studi S.1 ditempuh di Fakultas Adab, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (1997), dengan predikat Cumlaude. Melanjutkan studi S.2 pada Program Studi Ilmu-ilmu Sosial Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran (Unpad) Bandung (2002) dengan predikat Cumlaude. Dan menempuh S.3 pada Program Studi yang sama, Ilmu-ilmu Sosial, Program Pasca-sarjana Universitas Airlangga Surabaya (2009 s.d sekarang).

Di samping aktif sebagai pengajar di STAIN Jember (1998 – se-karang), penulis juga aktif dalam penelitian dan pengabdian ma-syarakat. Di antara hasil-hasil penelitiannya yang telah dan akan dilakukan antara lain adalah: Dinamika Pendidikan Pondok Pesantren di Kabupaten Jember, Jawa Timur (Penelitian Kerja-sama dengan Bapeda Kabupaten Jember, Tahun 2002); Per-geseran Perila-ku Politik Kultural Nahdlatul Ulama (NU) di Era Multi Partai Pasca Orde Baru: *Studi Kasus NU Jember* (Kompetitif Depag RI, Tahun 2003); Pemetaan Kerukunan dan Kerawanan Sosial dalam Kehidupan Umat Beragama di Kabupaten Situbondo

(Kerjasama dengan Balitbang Depag RI, Tahun 2003); Pesantren Gender (Penelitian RUKK, LIPI, Tahun 2004/Anggota); Kajian Pengembangan Model Pendidikan Pesantren di Kabupaten Bondowoso, Jawa Timur (Ker-jasama dengan Balitbangda Kabupaten Bondowoso, Tahun 2004); Model Pengembanan Kerukunan Agama Pada Masyarakat Urban *(Suatu Riset Emansipatoris Perumusan Model Pengembangan Ke-rukunan Beragama di Jember)* (Kompetitif Balitbang Depag RI, Tahun 2005); Perempuan dan Kemiskinan: Studi *Survival Strategic* Perempuan Miskin Kemiri (Diktis 2006); Strategi Pemberdayaan Masyarakat Miskin di Kabupaten Bondowoso (Bapekab Bondowo-so, 2008), Islam Moderat dan Deradikalisasi Agama (Balitbang De-pag RI, 2009), Islam, *Civil Society* dan Demokrasi (Diktis Kemenag RI, 2010), dan lain-lain.

Di samping itu, ia aktif pula menulis artikel ilmiah di sejumlah Jurnal Perguruan Tinggi di antaranya: Reorientasi Paradigma Pembangunan Pasca Runtuhnya Developmentalisme Kapitalistik Orde Baru di Indonesia (Jurnal Visi Wacana Mahasiswa Pascasarjana IKIP Medan, Tahun 2001); Apresiasi Perempuan Muslim Pasirjati Terhadap Kesehatan Gizi Balita (Jurnal Penelitian Fenomena STAIN Jember, Vol. 1, No. 1, Tahun 2001); Pergeseran Perilaku Politik Kultural NU Pasca Orde Baru (Jurnal Penelitian Fenomena STAIN Jember, Vol. 3, No. 2, Tahun 2003); PTAI, Globalisasi, dan Liberalisasi Pengetahuan (Jurnal Al-'Adalah, Vol.6, No.3, Desember 2003); Memahami Dinamika Politik Kaum Santri Melalui Pendekatan Prosesual (Jurnal Al-'Adalah, Vol.7, No.1 April 2004); Reformulasi Epistemologi Pengabdian Masyarakat di PTAI (Jurnal Al-'Adalah, Vol. 8, No. 1, April, Tahun 2005); Tenggiling Sawo: Ritus Sebagai Arena Kontestasi Kekuasaan, (Jurnal Istiqra', Vo. 6, No. 1, 2007, Diktis Depag RI, Jakarta); Pergulatan Perempuan Dusun Melawan Kemiskinan: Dari Ekslpoitasi Diri Menuju Negosiasi, (Jurnal Fenomena, Vol. 6, No. 2, Juli 2007, P3M STAIN Jember); Kontestasi dan Negosiasi Agama, Lokalitas dan

Harmoni Sosial di Kota Pandalu-ngan, HARMONI, Jurnal Multikultural & Multireligius, Vol. VII, No. 26, April-Juni 2008, Akreditasi LIPI No.: 90/AKRED-LIPI/P2MBI/5/ 2007, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Depag RI.

Sementara itu, workshop-workshop peningkatan kompetensi kajian, penelitian dan penulisan karya ilmiah yang pernah diikutinya, antara lain adalah: Pendidikan dan Pelatihan Peneliti Departemen Agama Propinsi Jawa Timur, Balai Diklat Pegawai Teknis Keagamaan Surabaya, Tahun 2003; Diklat Penelitian Tingkat Lanjut, Universitas Jember (2003); Diklat Metodologi Pengabdian Kepada Masyarakat, P3M STAIN Jember (2003); Workshop Pengelolaan Jurnal Tingkat Internasional, Kerjasama Dirjen Bagais Depag RI de-ngan Universitas Islam Negeri (UIN) Yogyakarta, (2004); Workshop Strategi Pembelajaran (Kerjsama CTSD dengan Unit Pengembangan Mutu Akademik (UPMA) STAIN Jember, Tahun 2004); Work-shop Metodologi Pengabdian Kepada Masyarakat Berbasis *Partici-patory Action Research (PAR)* (P3M STAIN Jember, Tahun 2005).

Kehadiran kelas menengah santri baru dalam komunitas NU telah menciptakan perubahan-perubahan mendasar dalam gerakan sosial-politik Nahdlatul Ulama (NU). Terkoneksi dengan gerakan demokratik-keagamaan yang dilancarkan Abdurrahman Wahid beserta sejumlah intelektual muda NU progresif di tingkat nasional, santri baru berkonribusi penting dalam mengeluarkan NU dari pusaran politik praktis menuju politik kebudayaan Islam yang dalam perjuangannya berorientasi pada toleransi, pluralisme, dan demokratisasi daripada Islamisasi. Hal itu tampak dari kembalinya NU ke khittah (1984) yang merupakan hasil prestisius dari perjuangan politik kebudayaan santri baru dalam persaingannya dengan kelompok Islam politik.

Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa proses-proses perpolitikan pasca Orde Baru tidak secara linier mengarah pada apa yang disebut proses transisi menuju konsolidasi demokrasi sebagaimana pandangan kaum liberalis. Bertolak dari kasus kontestasi kekuasaan di Jember, --dan mungkin juga di daerah lain-- ketiadaan rezim yang otoriter dan dominatif tidak secara otomatis memunculkan kelas menengah reformis yang semakin kuat, kohesif dan koheren dalam mengimbangi hak-hak istimewa negara. Meski demikian, menafikan sumbangan demokrasi dari elemen-elemen Islam sipil dan lainnya juga merupakan kekeliruan besar.

Dalam pasca Orde Baru, temuan penelitian ini tidak berujung sebatas pada justifikasi bahwa Islam sipil selaras (compatible) dengan demokrasi. Argumentasinya, nilai-nilai dan tradisi yang dikembangkan Islam sipil memang mendukung proses demokratisasi. Lebih dari itu, konstelasi kekuasaan yang di dalamnya melibatkan persaingan dan pertarungan antara kekuatan Islam sipil dengan kekuatan negara, dan kekuatan-kekuatan sosial lainnya, telah menghasilkan suatu format demokrasi yang khas. Format demokrasi yang muncul adalah semacam demokrasi liberal yang memungkinkan semua elemen sosial terlibat dalam arena partisipasi dan persaingan bebas. Dalam pasar bebas itu, aktor-aktor politik yang sementara ini memiliki kemampuan menggabungkan aneka modal material, sosial, kultural dan simboliklah, yang berhasil mendominasi ruang demokrasi, sedangkan elemen reformis dari kelas menengah dan terlebih masyarakat kelas bawah berada pada garis margin.

IAIN JEMBER PRESS
Jl. Mataram No. 1 Mangli Jember 68136
Telp. 0331-487550 Fax. 0331-427005
email: iainjember.press14@gmail.com